Traducción de
VALERIA CASTELLÓ-JOBERT
Y RICARDO IBARLUCÍA

2005
C.1

Ensay

PHILIPPE DESCOLA

LAS LANZAS DEL CREPÚSCULO

Relatos jíbaros. Alta Amazonia

557956

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

BIBLIOTECA SAN JOAQUIN
SISTEMA DE BIBLIOTECAS
PONTIFICIA U.C. DE CHILE

Primera edición en francés, 1993
Primera edición en español, 2005

Título original: *Les lances du crépuscule*
ISBN de la edición original: 2-259-02351-7
© Librairie Plon, 1993

D. R. © 2005, Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A.
El Salvador 5665; 1414 Buenos Aires
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar
Av. Picacho Ajusco 227; 14200 México D.F.

ISBN: 950-557-633-1

Fotocopiar libros está penado por la ley.

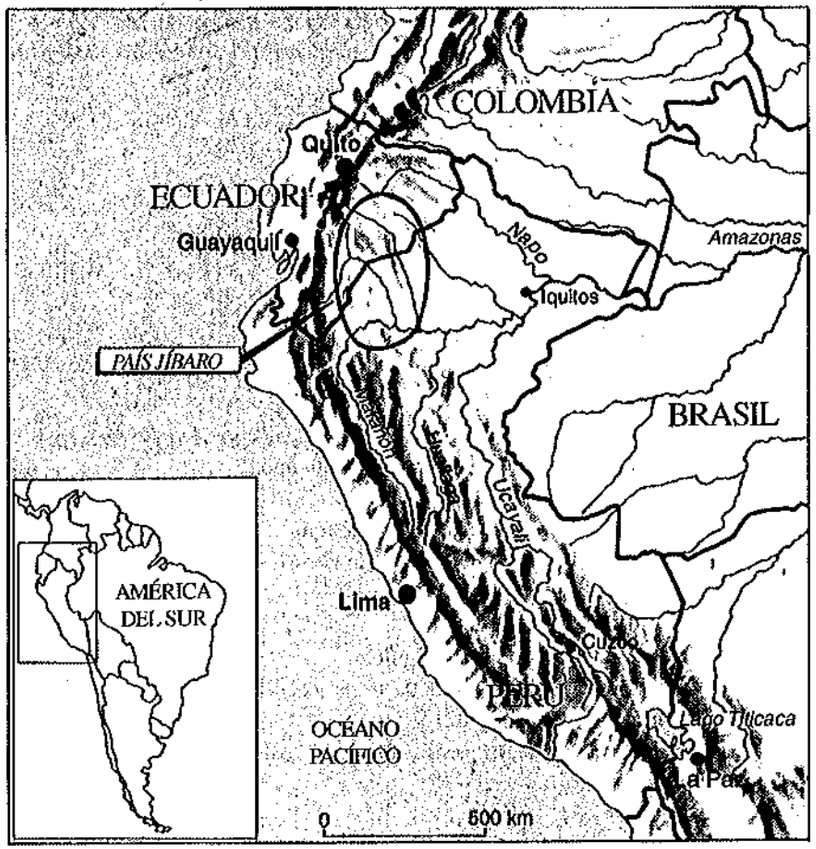
Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma, sin la autorización expresa de la editorial.

Impreso en la Argentina - *Printed in Argentina*
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

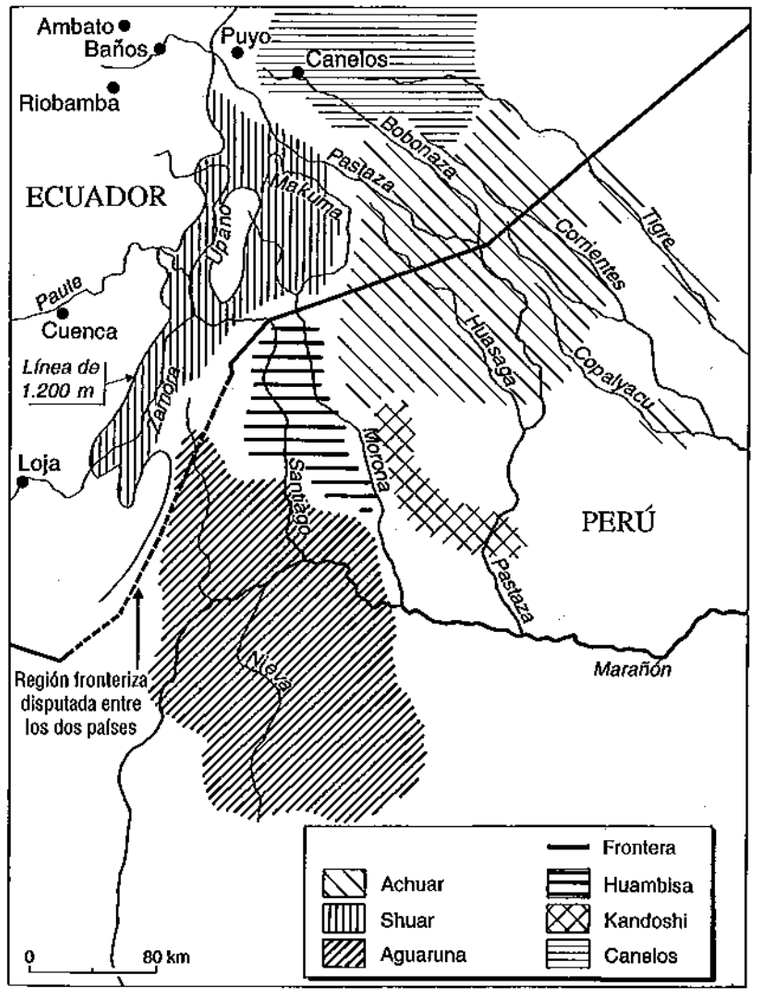
Para Anne Christine

Anku nanki winiawai, uchi, uchirua
Pee awemarata
Etsa uchirua, anku nanki winiawai
Pee awemarata
Emesaka tamawa
Ayawaitramkaimpia, uchi, uchirua
Natemkamia waitmakaimpia
Aak aak weakume
Uwi uwi upujkitia.

La lanza del crepúsculo viene, hijo, hijo mío
¡Rápido, esquívala!
La lanza penetrante viene, hijo, hijo mío
Mi hijo Sol, la lanza del crepúsculo viene hacia ti
¡Rápido, esquívala!
La "dañina", así la llaman,
Que no te aceche, hijo, hijo mío
Que no haga de ti la visión de los trances del natem
Alejándote poco a poco
Que cada uno de tus pasos se disfrace de palmera chonta.



1. El territorio jíbaro en América del Sur.
Mapa de Patrick Mérienne a partir de documentos de Philippe Descola.



2. Las tribus jíbaras.
Mapa de Patrick Mérienne a partir de documentos de Philippe Descola.

PRÓLOGO

> Los particulares tienen a bien ir y venir, parece que la filosofía no viaja.
>
> JEAN-JACQUES ROUSSEAU
> *Discurso sobre el origen de la desigualdad*

AUN PARA QUIEN LAS ABORDE SIN PREVENCIONES, las fronteras de la civilización ofrecen raramente un rostro amable. Es verdad que en esos lugares tan poco civilizados se juega a escala planetaria un conflicto muy real. Iniciado hace ya más de un siglo, enfrenta a un puñado de minorías tribales al gran número de los que aspiran a desalojarlos de sus últimos refugios, legión dispar en la que se mezclan y se oponen campesinos miserables necesitados de tierras y grandes propietarios de ganado y de plantaciones, buscadores de oro o de piedras preciosas y multinacionales del petróleo, de la explotación forestal del trópico o de la extracción minera. Las líneas del frente donde se lleva adelante esta conquista sin gloria presentan en todas partes el mismo aspecto desolador; poblaciones en la anarquía de lo provisorio, y a menudo al margen de la legalidad nacional, perpetúan como un signo distintivo su eterna ausencia de urbanidad. Es en Amazonia, tal vez, donde su bastardía es más manifiesta. Del Orinoco a los Andes y de los Llanos de Colombia hasta las planicies del Oriente boliviano, al pie de altas tierras superpobladas y en la orilla de ríos navegables, alrededor de pistas de aterrizaje improvisadas y a lo largo de rutas recientemente trazadas, miles de pueblitos idénticos brotan sin fin, cada día un poco más tentaculares y cada día ya un poco más descalabrados, pero impotentes aún para digerir la gran selva. Demasiado caóticos como para sostener mucho tiempo la curiosidad y demasiado corrompidos como para despertar la simpatía, esas aldeas de toldos ondulados expresan una visión degradada de los mundos cuya confrontación organizan, mezcla de nostalgia por una cultura europea desde hace largo tiempo olvidada y de prejuicios perezosos sobre lo desconocido que se encuentra muy cerca.

Las investigaciones etnográficas suelen empezar en sombríos observatorios. Yo comencé la mía en Puyo, una aldea de colonos englutida en un presente sin gracia al pie de la vertiente oriental de los Andes del Ecuador. Para quien viene

de Europa, e incluso de las viejas ciudades coloniales que anidan en los altos valles de la Cordillera, Puyo ofrece la sorpresa de un mundo sin verdadero pasado. En efecto, esta pequeña capital provincial no tiene tres cuartos de siglo; pero los más antiguos puestos de avanzada de Occidente en la precordillera amazónica no han tenido prácticamente mejor suerte, y eso que fueron fundados bajo Carlos V. Con estas aldeas de paso, condenadas a recomenzar cotidianamente el esfuerzo irrisorio o trágico de su primer establecimiento, la historia se ha mostrado muy ingrata. No les ha dejado en herencia ni memoria colectiva ni monumentos conmemorativos, y nada da testimonio ahora de su antigüedad, salvo, a veces, algunos legajos enmohecidos en archivos ignorados. Ciertas aldeas fantasmas eran, sin embargo, conocidas en el siglo XV por todos los hombres de letras de Europa, que seguían con atención sobre mapas tan bellos como imprecisos los progresos de una conquista sin precedente. Jaén, Logroño, Borja, Sevilla del Oro, Santander, Valladolid, esos jalones del conocimiento geográfico que hacían aflorar la nostalgia de la España natal no han sobrevivido en la memoria de los hombres más que gracias a la pereza de varias generaciones de cosmógrafos: cercados tras el primer impulso de la invasión española, los poblados de los conquistadores fueron reducidos a cenizas un siglo más tarde. Como nadie se tomó el trabajo de ir a verificar su permanencia, prosiguieron en los atlas una existencia tanto más indebida cuanto que sus dimensiones gráficas estaban hechas a la medida del vacío inmenso que se les daba la función de cubrir. Para animar el gran espacio virgen de tierras inexploradas, el copista inscribía en letras enormes el nombre de aldeas exangües, adornando sus alrededores con miniaturas de animales imaginarios o pequeñas selvas muy civilizadas. Sin noticia de que sus habitantes habían sido diezmados por la peste y los ataques de los indígenas, un grupo de casuchas miserables acreditaba tener la misma escala que Burdeos o Filadelfia. Estos fortines de la conquista han olvidado la gloria discreta de su primer establecimiento; su pasado no existe más que en la imaginación de los amantes de viejos mapas y en las fichas de un puñado de historiadores. Sean antiguos o modernos, estos injertos urbanos están heridos de amnesia: los más antiguos han perdido la memoria de sus orígenes y los más recientes no tienen recuerdos para compartir.

Indiferente al tiempo, Puyo lo era también a su entorno inmediato. Creía que iba a ser apenas una breve etapa en el recorrido de una ruta transitable que conduce en algunas horas desde las grandes ciudades de la Sierra central hasta la selva amazónica, pero muy pronto me di cuenta de que tendría que aplacar mi impaciencia. Necesitaba, antes que nada, recolectar información sobre la localización de los jíbaros achuar que pensaba visitar y ponerme al tanto de los medios que habría de emplear para contactarme con ellos. Todo lo que sabía al llegar era que su presencia había sido señalada sobre el curso inferior del río Pastaza, a muchos cientos de kilómetros de allí, en un reducido monte totalmente virgen de caminos o riberas navegables. Sin embargo, para mi gran sorpresa, la mayoría de la gente que interrogué en Puyo me dijo ignorar totalmente a los achuar. El dueño de la pensión familiar donde me alojaba con mi compañera Anne Christine, los clientes de la fonda donde comíamos, los funcionarios de las administraciones municipales y provinciales, los agentes de organismos gubernamentales, todos esos personajes con los que un visitante de paso traba fácilmente conversación en una pequeña aldea de provincia parecían no haber jamás oído hablar de la tribu misteriosa que queríamos encontrar. Golpeados por la descorazonadora idea de perseguir una quimera, nos llevó varios días comprender que nuestros interlocutores ignoraban todo de la selva y de sus habitantes; a unas horas de marcha desde la aldea, comenzaba un mundo en el que nunca habían puesto los pies. La lectura previa de algunas monografías etnológicas sobre la Amazonia ecuatoriana –inhallables para quienes moran en el país donde las investigaciones habían sido llevadas a cabo– me habían permitido saber más sobre los indígenas que quienes vivían casi en contacto con ellos.

Los habitantes de Puyo compensaban su ignorancia de la realidad vecina con una capacidad fabuladora tan fecunda como categórica. En las cantinas y los puestos circulaban las leyendas más inverosímiles sobre la selva y sus extraños anfitriones. Se nos aseguraba que los indios caníbales reducían allí los cuerpos de sus enemigos a la talla de una muñeca, proeza anatómica, por otra parte, que parecía la más clara señal de que habían descubierto un remedio vegetal milagroso contra el cáncer. Algunos, en cambio, pretendían que colonos blancos leprosos vivían en autarquía desde tiempos inmemoriales sobre una ribera inaccesible donde ni siquiera los indígenas osaban atacarlos. Según otros, la jungla escondía palacios en ruinas de arquitectura grandiosa, evidentes testimonios de que esa selva en la que nunca se habían aventurado había servido alguna vez de residencia a viajeros intergalácticos e incluso, quizá –los extraterrestres habían reemplazado a Dios en la explicación popular de los orígenes–, de crisol para una génesis cósmica de nuestra especie. En ese fárrago de historias increíbles, reconocí con facilidad, y no sin cierta satisfacción, las figuras bien inscriptas en el repertorio, apenas modificadas por el color local, de los grandes delirios que la Amazonia siempre había suscitado en Occidente. El Indio Blanco, Eldorado con riquezas fabulosas perdido en la selva, las criaturas monstruosas en otras partes desaparecidas, los poderes

sobrehumanos del mago salvaje: todos esos mitos se han perpetuado en las obras de divulgación desde el siglo XVI hasta nuestros días sin que las desmentidas recurrentes de la experiencia hayan podido disipar un poder de fascinación que tiene su fuente más allá de toda realidad verificable.

El abismo irreductible que constaté entre mi saber libresco y racionalista sobre los indios de la Amazonia ecuatorial y el universo legendario del que nos hablaban los habitantes de Puyo se transformó para mí en la primera ilustración de una ley implícita de la práctica etnográfica. Arriesgándome a formularla paródicamente con la concisión del lenguaje de los físicos, podría ser enunciada así: la capacidad de objetivación es inversamente proporcional a la distancia del objeto observado. En otros términos: cuanto más grande sea la separación geográfica y cultural que instaure el etnólogo entre su medio de origen y su "terreno" de elección, tanto menos sensible será a los prejuicios alimentados por los pobladores localmente dominantes en el encuentro con las sociedades marginales que él estudia. A pesar de su aspecto civilizado, aquéllos no le serán más familiares que éstas.

Es cierto que una educación sólida en un gran país cosmopolita no protege siempre a los ingenuos de las seducciones fáciles de la quimera. Así, poco tiempo antes de nuestra llegada a Puyo, en el otoño de 1976, las autoridades ecuatorianas habían promovido una importante expedición internacional con el fin de explorar una profunda gruta situada en la precordillera amazónica, en el corazón del territorio de los jíbaros shuar. A una colección heteróclita de expertos en todos los géneros –donde faltaba, sin embargo, un etnólogo–, los responsables habían creído conveniente sumar la cooperación de un comando de fuerzas especiales británicas y un astronauta mundialmente conocido. No se sabe si los militares estaban encargados de proteger a la expedición contra las incursiones eventuales de los indios de la región –sometidos hacía más de cuarenta años a la pacificación misionera– o si debían cumplir una misión más heroica, cuya naturaleza dejaba entrever la presencia del astronauta. El rumor difundido en publicaciones de gran tirada por un hábil charlatán europeo pretendía, en efecto, que esa gruta contenía vestigios de una civilización extraterrestre. Grabadas sobre una materia desconocida, figuras extrañas brillando en la oscuridad natraban todas las etapas de una fundación prometeica de nuestra civilización. Y como la práctica de la revolución orbital aparentemente debía predisponer al hombre de la NASA a establecer relaciones armoniosas con seres venidos del cosmos, se apelaba sin duda a su experta sabiduría en caso de encuentros inopinados. Los resultados de la expedición fueron magros a la luz de los medios desplegados: algunos tiestos arqueológicos de una cultura ya identificada, restos de vasijas de las que se habían desprendido los indios vecinos y un mejor conocimiento de la vida íntima de trogloditas cavernícolas que anidaban de a miles en aquellas concavidades.

Esta anécdota ilustra de manera ejemplar cómo se perpetúan y se enriquecen las leyendas que Occidente ha tejido en torno del mundo amazónico. Sobre un viejo fondo heredado de los primeros cronistas de la Conquista, cada siglo ha depositado su lote de inverosimilitudes, reinterpretando los extraños postulados de la naturaleza americana según los mitos propios de la época; desde las Amazonas con el seno cortado hasta súcubos voladores, todas las figuras de nuestro imaginario han encarnado a su turno en el bestiario maravilloso de la gran selva. Hasta los pensadores más eminentes han suspendido a veces sus facultades críticas ante las aberraciones referidas por viajeros crédulos, transformando entonces las apelaciones a su autoridad en verdades científicas que los observadores escrupulosos vacilan en poner en duda públicamente. Hegel proporciona el mejor ejemplo: en la época en que Alexandre von Humboldt publicaba sus notables descripciones naturalistas y antropológicas del continente americano, el ilustre filósofo volvió a dar vida en sus cursos a una vieja creencia, popularizada por Buffon, según la cual el indígena del Nuevo Mundo es un ser física y espiritualmente disminuido en razón de la inmadurez del medio físico donde se desarrolla. La evolución de la etnología ha vuelto ahora imposibles tales torpezas, aun entre los filósofos más indiferentes a las humanidades periféricas. Sin embargo, las fábulas en las cuales la comunidad de estudiosos ha dejado de creer continúan propagándose bajo la pluma de polígrafos del misterio y del exotismo. Travestidas en una nube de esoterismo o salpicadas de esos detalles presuntamente vívidos que arrebatan inmediatamente la convicción del lector, ofrecen a amplias mayorías las apariencias de la verdad. Se las encuentra esparcidas en las ediciones populares hasta en los puestos de diarios de Puyo, firmemente ubicadas entre los manuales escolares y las revistas femeninas.

Los mitos suscitados por la Amazonia parecen así llevar una doble vida: recogidos por exploradores negligentes de los "hombrecitos blancos" que malviven en las estribaciones de la jungla, acaban por reencontrar su camino hasta el lugar de su producción, santificados por la seguridad de lo impreso. Regurgitados de nuevo por fabuladores autóctonos, podrán entonces ser relatados en una variante diferente al próximo escriba de la aventura que pase por allí. Pero, a diferencia de los mitos ameríndios que se han enriquecido en el curso de los siglos con episodios burlescos o trágicos interpolados por narradores inspirados, esta etnología imaginaria ve su contenido poético empobrecerse

a medida que las exigencias de la racionalidad moderna le imponen el yugo de la semiverosimilitud.

Inmunizados por las lecturas anteriores contra las habladurías de los "tartarines" de Puyo, buscamos desesperadamente el esbozo de una pista que pudiera conducirnos hasta los achuar. Había aprendido que los etnólogos raramente llegan primeros al teatro de sus investigaciones y que a menudo son los más encaminados en los furgones de las potencias coloniales; pero mi generación no conocía de colonias más que lo que la mala conciencia de algunos de nuestros maestros nos podía haber enseñado. Recordaba que siempre había soldados o misioneros para abrir la ruta de una expedición etnográfica; en esta pequeña aldea de una república independiente, ni unos ni otros hacían falta.

Pero los militares de las tropas especiales de la jungla ignoraban todo respecto de los achuar; por el contrario, parecían interesados en las informaciones que podrían quizás obtener de nosotros luego de que hubiéramos cumplido nuestra misión. Su belicismo ostensivo se alimentaba de la proximidad del enemigo hereditario peruano, que había anexado en los años cuarenta la parte más grande de la Amazonia ecuatoriana; consideraban, pues, como sospechoso a todo extranjero que deseara desplazarse por aquellos territorios en litigio. Afortunadamente, los oficiales de esas tropas de elite estaban fascinados por el mito de la Legión Extranjera y confundidos por la inconciencia de mi compañera, etnóloga neófita también, que se disponía a acompañarme en esta expedición juzgada por ellos muy temeraria. Las proezas pasadas de nuestra armada colonial y la audacia admirable de Anne Christine ocasionaba, pues, la estima y la simpatía de los militares; a falta de informaciones sobre los achuar, se nos libraron los salvoconductos indispensables para ir a visitarlos.

Los misioneros estaban más al tanto de las realidades indígenas: como es acostumbrado en América Latina, el Estado ecuatoriano reposaba enteramente sobre ellos para el encuadramiento de las poblaciones autóctonas. La entrevista con los dominicos fue muy amable, pero poco productiva. Establecidos hacía más de tres siglos en la región, habían ciertamente oído hablar de los achuar, si bien sus tentativas por evangelizarlos habían fracasado. Sin embargo, un librito que había consultado antes de nuestra partida me hizo alimentar alguna esperanza. A fines del siglo XIX, un dominico francés había en efecto tomado contacto con esos mismos indios entre los cuales pensábamos establecernos. Su empresa pastoral se había limitado a enviar regalos de pacotilla al jefe de una pequeña tropa de guerreros acarreados a duras penas a la casa de un converso. El abate Pierre había quedado vivamente impresionado por el aspecto feroz de esos salvajes, entregados por completo a los placeres de la guerra y la empresa de Satán; de regreso en Francia, publicó una obra edificante sobre sus aventuras entre los jíbaros, mezclando hábilmente la apología misionera con la más negra pintura de las costumbres de los indios, sin duda con en el fin de suscitar vocaciones de apostolado exótico entre los jóvenes lectores de las bibliotecas parroquiales. Pero la exhortación no tuvo eco y, cerca de un siglo más tarde, esos famosos jíbaros del río Capahuari no habían encontrado jamás entre los dominicos al pastor que nuestro misionero llamaba a grandes voces. Resignados a no obtener de los predicadores de Santo Domingo las luces etnográficas que ese precedente literario me había permitido esperar, nos tornamos hacia confesiones mucho menos familiares.

En contraste marcado con la desidia totalmente latina de los dominicos, los misioneros protestantes continuaron a tambor batiente la conquista de las almas. De tendencia estrictamente fundamentalista, estos evangelistas estadounidenses combinaron curiosamente una adhesión directa a la literalidad del Antiguo Testamento con el dominio de las tecnologías más modernas. La mayoría venía de pequeñas aldeas del *bible belt*, armados de una buena conciencia inquebrantable y de una teología rudimentaria, persuadidos de ser los únicos depositarios de los valores cristianos en otras partes abolidos. Ignorando por completo el ancho mundo a pesar de su trasplante, y tomando por un credo universal los artículos de moral en curso en los Estados Unidos rurales de su infancia, se esforzaron con gran energía en expandir por todos lados los principios salvadores. Esas convicciones rústicas eran servidas por una flotilla de pequeños aviones, una poderosa radio, un hospital ultramoderno y vehículos todo terreno; en síntesis, el equipamiento completo de un batallón de cruzados enviado tras las líneas enemigas. Al tratar de saber si su empresa se extendía hasta los achuar, nos encontramos con una nube de respuestas cortésmente evasivas; como en cada uno de nuestros pedidos de indicaciones en los círculos oficiales de Puyo, se nos hizo sentir el ligero carácter inoportuno de nuestra gestión. En la ocupación bien reglada de sus dispositivos, los militares y los misioneros tienen sin duda mejores cosas que hacer que aplacar la curiosidad ociosa de etnólogos extranjeros. Sin embargo, llegamos a saber que un pequeño grupo achuar del Capahuari había aceptado dos o tres años atrás un contacto pacífico con los pastores evangelistas. Incluso, habían desbrozado una pequeña pista de aterrizaje en operación desde hacía poco. Completamente tranquilos al menos en cuanto a la existencia de esos indios evanescentes, tropezamos con el rechazo educado de ser transportados hacia ellos: los pequeños aviones

monomotores de la misión no aterrizaban allá más que una o dos veces por año y era imposible organizar próximamente un vuelo para nuestro solo uso.

Mientras todos estos contratiempos retrasaban la fecha de la gran partida, yo trataba, para consolarme, de ejercitar mi mirada de aprendiz de etnólogo sobre los habitantes de Puyo. Después de todo, tenía en esta pequeña aldea de la precordillera amazónica el pretexto de una observación etnográfica un poco desencantada, pero llena de enseñanzas; por un paréntesis, que esperaba breve, mi curiosidad podría encontrar allí un terreno de diletancia sin duda más exótica que las grandes ciudades francesas donde muchos de mis colegas ejercían su sagacidad.

Oficialmente fundada en 1899 por un padre dominico, Puyo no era hasta principios de los años sesenta más que un gran callejón, cálidamente replegado alrededor de las construcciones en madera de la misión, que se conectaba hacía una decena de años, a través de una mala ruta de tierra, con Ambato en los Andes. Los colonos vinieron luego, atraídos en número creciente por el milagro de una Amazonia pródiga, pero no alteraron el aspecto rústico y desordenado de esta aldea comerciante, que depende aún para su aprovisionamiento, como para la persistencia de su confort moral, del cordón umbilical que la une a las grandes ciudades de la Sierra central. Simple terminal de una sociedad urbana y mercantil de la cual conserva restos dispares, Puyo se aplica a imitar las maneras andinas para exorcizar mejor el salvajismo de la jungla tan próxima. La mayoría de las casas abrigan en su planta baja un bazar pintarrajeado en tonos pastel cuyas vitrinas ofrecen, a la mirada de los paseantes, los atributos simbólicos de la pequeña burguesía ecuatoriana: pisapapas eléctricos, radiocasetes, chucherías de porcelana, bebidas alcohólicas importadas... Largas aceras de cemento rematadas por galerías de madera permiten deambular ante estos tesoros sin exponerse a los torrenciales chaparrones de la tarde. La calle también está dedicada al negocio: limpiabotas –una tarea de Sísifo en este mundo de barro y polvo–, mercaderes de frutas tropicales, vendedores de cigarrillos y de golosinas esperan plácidamente un muy pequeño beneficio. Reconocibles por su gran trenza y su sombrero gris, los indios de la región de Otavalo llevan de puerta en puerta bultos de vestimentas singularmente inadaptadas al clima: pesados ponchos de lana azul y camisetas de colores chillones. A la vuelta de cada conversación, la oreja indiscreta capta un leitmotiv: "sucre, sucre, sucre", la unidad monetaria nacional que, repetida por miles de bocas con una satisfacción golosa, es la cantinela de esta ciudad de comerciantes.

El hedor de Puyo es característico de todas las aldeas amazónicas: una sutil combinación de carne asada al aire libre, frutas rancias y tierra mojada, sazonada a la ocasión por los gases pestilentes de un enorme camión o de un ómnibus bamboleante. Sobre el fondo de esta emanación compuesta, las casas añaden el olor típico de su intimidad, una mezcla en la que predominan el querosén y la madera mohosa, siempre inseparables en su composición olfativa puesto que el petróleo, expandido con liberalidad sobre los tabiques y los zócalos, tiene por tarea protegerlos de una polvareda insidiosa. Esta acre hediondez acoge al comprador a la entrada de los bazares, como para introducirlo mejor en una leonera muy diferente de la opulenta ostentación de las vitrinas. Relegados en una media penumbra, y en perfecto contraste con los televisores y las máquinas de escribir exhibidas en lugares de honor, humildes mercancías se amontonan sobre estanterías cojas o se ensartan en guirnaldas que cuelgan del techo: marmitas de aluminio, machetes, hachas de hierro, azuelas, anzuelos, hilos de pescar... En la parte de adelante, la bisutería rutilante de objetos de prestigio; en la trastienda, los modestos utensilios destinados a los indios; mejor que un largo discurso, esta disposición de las mercancías señala que Puyo es una ciudad con doble rostro, que saca una parte de su riqueza de los habitantes de la gran selva cuya presencia tan próxima finge ignorar.

Al mirar de más cerca a los que pasan, se percibe enseguida que se desplazan de maneras muy diferentes. Los comerciantes blancos y mestizos, los funcionarios de las oficinas gubernamentales y los empleados de los bancos y cooperativas, ciudadanos de Puyo hace una generación a lo sumo, se consagran a sus asuntos con la expresión de personas importantes. Los más augustos o los más ricos circulan pomposamente en coche para recorrer las cinco cuadras donde se concentran sus actividades. En este país, donde la gente acomodada no puede aspirar más que a poseer una pequeña camioneta, debido a los pesados impuestos a la importación, el automóvil es el emblema por excelencia del estatus social. Las grandes Toyota todo terreno de las administraciones confieren, pues, un prestigio envidiable a quienes las utilizan; fuera de los horarios laborales, sirven sobre todo para llevar de paseo a las familias de los jefes de negocios a lo largo de las tres calles principales de la ciudad, en una ronda majestuosa y triunfal que no deja de evocar la altivez tranquila que acusaban antaño los elegantes en sus coches de tiro por la Avenue du Bois.

En medio de esta danza automóvil, transparentes a la mirada de los blancos y enfundados en sus vestimentas nuevas, los indios deambulan en pequeños grupos. Las botas de caucho que se han calzado para honrar las aceras de la ciudad les

confieren una forma de andar característica, a la vez cansina y contoneada. Si se asemejan en todos los puntos a los pequeños colonos mestizos, no es por el hábito ni por la fisionomía que detentan, sino más bien por el comportamiento inhábil en el espacio urbano; en los lindes de la Amazonia se los distingue tan fácilmente como a los campesinos perdidos en el metro de París durante los días del Salón de la Agricultura. Más autóctonos que los ciudadanos de Puyo, puesto que fueron los primeros habitantes, los indios no están, sin embargo, en su ámbito en medio de este abotargamiento urbano que en unos decenios se ha edificado en su territorio. Hablantes quechua, son conocidos en español con el nombre de canelos o de alamás; ellos prefieren llamarse a sí mismos con la expresión *sacha runa*, "la gente de la selva". Cristianizados por los dominicos desde hace varios siglos, viven distribuidos en pequeñas comunidades selva adentro de Puyo, a unas horas de distancia. Estos quechuas de la Amazonia vienen a la ciudad como se va a la feria del pueblo, para vender lo que han aprendido a producir con excedentes y para comprar lo que no quieren dejar de adquirir. A cambio de algunas canastas de ichpingo o de naranjilla, pieles de pecarí y ristras de fibras de palmera, obtienen marmitas, machetes, vestimentas o fusiles.

La mayoría de las familias quechuas están unidas a uno u otro de los comerciantes de Puyo por una relación de "padrinazgo" o compadrazgo. Se trata de un lazo más político que religioso, muy común en Ecuador y en general en la América hispana, por el cual se busca conseguir la protección de un hombre poderoso que se transformará, a cambio de servicios de toda clase, en padrino de los hijos. El comerciante se crea así una clientela, en todos los sentidos del término, y obtiene la garantía de que sus compadres quechuas aceptarán sin chistar la tasa de cambio sistemáticamente desfavorable que les impone cuando vienen a vender sus productos y comprar a su vez objetos manufacturados. Pero los indios canelos obtienen también un beneficio: ganan por ello un alojamiento en casa de su protector cuando deben pernoctar en la ciudad, al mismo tiempo que la promesa de su intervención en sus altercados con la burocracia nacional. Esta última ventaja es sin duda, a sus ojos, la más importante, porque una buena parte de sus visitas a Puyo están dedicadas a tratar de obtener de las autoridades un título de propiedad para sus tierras. Desde el comienzo de los años sesenta, a instancias del gobierno, una flota de pequeños campesinos se esparce sobre el Oriente –así se acostumbra a denominar la Amazonia ecuatoriana–. Indios de las montañas o mestizos, dejan una condición miserable en los Andes superpoblados en busca del éxito fácil que se les ha prometido en este nuevo Eldorado. Día tras día, los viejos autobuses que hacen el servicio de la

Sierra conducen a Puyo pobres diablos, coaccionados a lanzarse a lo desconocido para salir del desastre de su existencia anterior. Algunos son contratados por el Estado, que los asigna a proyectos de colonización dirigidos; otros logran furtivamente pequeños dominios en las tierras indígenas. Estos colonos salvajes tratan enseguida de hacer validar su ocupación por el Instituto Ecuatoriano de la Reforma Agraria y la Colonización; allí la obtienen sin gran dificultad, pues las inmensas selvas del Oriente son igualmente "eriales", constitutivas del patrimonio del Estado, cuya posesión puede ser concedida a quien la demanda.

Con pocas excepciones, los indios de esta parte de la Amazonia ecuatoriana no tienen ningún título sobre los territorios que ocupan desde hace varios siglos, su soberanía de facto permanece sin valor frente al aparato jurídico de la nación que los domina. Esta irrisoria reforma agraria, que despoja a los indios, que ya carecen de todo, en el dudoso beneficio de los excluidos de la Sierra, expone a los canelos de los alrededores inmediatos de Puyo a una constante amenaza de expoliación. Los colonos, aterrorizados por un entorno poco familiar, jamás se aventuran muy lejos en la selva; más allá de un día de marcha desde el centro urbano, el flujo colonizador se estanca, como si el impulso que había adquirido al bajar de las montañas de repente se hubiera perdido. Pero en la proximidad de la ciudad, los conflictos relativos a las haciendas son permanentes y los indios no pueden protegerse más que efectuando ante las autoridades las mismas gestiones que sus invasores. Semana tras semana, deben afrontar la humillación de tener que mendigar ante burócratas arrogantes el derecho de quedarse en sus territorios ancestrales o hacer antecámara en las oficinas de abogados especializados. La instrucción de demandas por la vía normal puede prolongarse durante años; en caso de juicio, una vida entera no es suficiente para hacer valer sus derechos: falta siempre un documento, una firma, una garantía cualquiera para terminar la pesadilla.

Aquí es donde una relación de padrinazgo puede revelarse útil. Si consigue un compadre mestizo o blanco con cuña –un comerciante de preferencia–, el indio extiende su red social hasta los márgenes del poder administrativo. Sospecha que la influencia de su protector es a menudo ilusoria y que la paga demasiado caro al aceptar tácitamente hacerse embaucar en cada una de sus transacciones comerciales. Los mercaderes piensan, en efecto, que la docilidad aparente de los canelos frente a este intercambio desigual se debe a un desconocimiento de los principios de funcionamiento de una sociedad civilizada. La satisfacción ingenua que demuestran sus victorias mercantiles sobre los indios reputados ignorantes recibe una justificación implícita: el pequeño comercio tiene una

función civilizadora, y como el aprendizaje de las leyes del mercado es una obra de largo aliento, es legítimo que los mercaderes se cobren su apostolado de aquellos que educan. Los indios son más lúcidos en su pragmatismo, pues han comprendido pronto que para sacar ventajas en esta cultura del provecho, hay que dar a veces un poco para no perder mucho; fingir ignorar las pequeñas estafas del acuerdo es establecer una base de negociaciones con los blancos y prevenirse, tal vez, contra el robo de tierras.

Mucho más allá de los canelos, a varios días de marcha de Puyo, debería comenzar el territorio de los achuar, si uno creyera al menos en las raras obras de etnología que hacen mención de ellos. Su lengua no es el quechua, sino un dialecto jíbaro muy próximo, al parecer, del que hablan los shuar de la precordillera sudecuatoriana. Los etnólogos nos enseñan que los jíbaros se dividen en cuatro tribus, los shuar, los aguaruna, los achuar y los huambisa, de las cuales sólo las dos primeras han recibido la atención de los estudiosos, y que, si bien todas poseen una misma filiación lingüística y elementos culturales comunes, se distinguen claramente unas de otras por ciertos rasgos de su organización social, de su cultura material y de su sistema de creencias. A caballo sobre los confines amazónicos de Ecuador y Perú, su país es grande como Portugal, pero menos poblado que un barrio parisino; cada tribu ocupa allí un territorio claramente delimitado que defiende del acceso de los otros. Muy aislados, y probablemente mucho menos numerosos que los shuar y los aguaruna, los achuar vivirían sobre el río Pastaza y sus afluentes, en una jungla apaisada sembrada de pantanos. Como su región es de difícil acceso y su reputación belicosa es aparentemente merecida, estos jíbaros estarían extremadamente aislados del mundo exterior hasta el presente, al contrario de sus congéneres shuar sometidos a la influencia aculturalizadora de las misiones desde hace muchas décadas. Este poco era todo lo que se sabía de los achuar en la época y lo que nos había impulsado, a mi compañera y a mí mismo, a querer llevar adelante una investigación etnográfica de larga duración.

Difícilmente se me creerá si digo que no fue la fascinación por sus cabezas reducidas lo que me condujo a los jíbaros. Con los pigmeos, los esquimales y los hotentotes, los jíbaros forman parte de esas "sociedades primitivas" inscriptas dentro del repertorio del imaginario occidental, porque se han transformado en arquetipos de la extravagancia exótica, cómodamente identificables por una costumbre o un carácter físico fuera de lo común. Evidentemente, la notoriedad de los jíbaros no data de hoy. Desde el primer tercio del siglo XIX, la fascinación por esta tribu ha cautivado a Europa, pero ha permanecido circunscripta, tanto entonces como ahora, a sus únicos trofeos. La sociedad viva intrigaba menos que el procedimiento empleado por ella para producir esa incongruencia anatómica que los cónsules bien intencionados no dejaban de enviar a los museos. Faltos de observación directa de los métodos de reducción, los estudiosos se veían por su parte reducidos a especular sobre las técnicas utilizadas, objetos de innumerables debates en la Sociedad de Antropología de París, en los cuales se ilustró notoriamente el gran Broca. Algunos médicos legistas ensayaron recrear empíricamente el procedimiento y terminaron produciendo cabezas reducidas presentables. Pero en lo que se refiere a los jíbaros, se ignoraba casi todo y, si no hubieran practicado la reducción de cabezas, probablemente hubieran permanecido en la misma oscuridad que cientos de otras tribus amazónicas, con una cultura igualmente original, pero desprovistas de esa singular competencia taxidérmica. A fines del siglo XIX eran, en efecto, uno de los raros pueblos de la región que habían resistido victoriosamente a más de tres siglos de dominación colonial, y el mundo no conocía de ellos más que sus trofeos macabros, trocados en la linde su territorio por hachas de hierro y puntas de lanza con algunos mestizos aventureros. En resumidas cuentas, la producción autóctona se volvió muy parsimoniosa para satisfacer el gusto creciente de coleccionadores advertidos. En Ecuador y en Colombia, taxidermistas poco escrupulosos se abocaron a fabricar cabezas reducidas en gran cantidad con cadáveres de indios obtenidos fraudulentamente en las morgues. Ofrecidas a los turistas de paso por el Canal de Panamá, junto con sombreros de paja y falsas alhajas precolombinas, esos siniestros despojos exhibieron su faz enigmática en las vitrinas de los viajeros cultos de preguerra, al costado de una tanagra o de una máscara africana, falsos testimonios apergaminados que ilustran muy bien hasta el presente los malos pretextos de la curiosidad etnográfica.

La gran mayoría de las cabezas reducidas auténticas provenía de la tribu shuar, la más numerosa de los cuatro grupos de dialectos jíbaros y la más próxima también a los Andes meridionales de Ecuador. El aislamiento en el cual habían logrado acantonarse durante tanto tiempo comenzó a quebrarse en los años treinta bajo el impacto de misioneros salesianos que se desvelaban hacía una veintena de años por aproximárseles. Los shuar eran aún de muy difícil acceso en la época, puesto que hacía falta casi una semana de mula sobre un espantoso rastro de montaña para dirigirse de la ciudad andina de Riobamba hasta Macas, la última aldea mestiza en los confines de su territorio. Pero el camino era pavoroso, ya algunas familias shuar se habían reagrupado alrededor

de puestos misioneros, ya un puñado de colonos empezaba a descender a las tierras bajas, llevados por los salesianos que contaban con su presencia para ofrecer a los jíbaros un modelo ejemplar de vida civilizada. La ruta quedaba, así, allanada para los etnógrafos y los aventureros que, con algunas pocas excepciones, se contentaron durante mucho tiempo con saquear las franjas del enclave extremadamente pequeño que los salesianos habían establecido en el inmenso dominio selvático ocupado por los shuar.

De esas excursiones en tierras misioneras nació una multitud de obras, más notables por el exceso de sus hipérboles que por la calidad o la originalidad de las descripciones. Obligado por escrúpulos de conciencia profesional a consultar esta indigesta literatura de viaje, encontré en todos lados las mismas anécdotas trilladas, las mismas informaciones erróneas o aproximativas, la misma verborragia insípida revistiendo algunos datos etnográficos rudimentarios sonsacados a los salesianos. En medio de ese fárrago, la obra de Rafael Karsten destaca singularmente por la finura, la precisión y la calidad de las observaciones. En los años veinte, el gran americanista finlandés había efectuado largas estadías entre los shuar, los aguarana y los canelos; había elaborado una monografía descriptiva que habría de constituir durante mucho tiempo la única referencia etnográfica fiable sobre los grupos jíbaros, una obra casi inhallable, ya que había sido publicada por una oscura sociedad científica de Helsinki. Una foto lo muestra ceñido en una suerte de traje de caza bávaro, calzado con polainas y llevando corbata, destacándose con solemnidad profesoral sobre un segundo plano de bananos y palmeras. Con ese atavío incómodo, sin embargo, el sabio escandinavo derrotaba a la selva con seriedad y determinación, y su libro apenas deja adivinar por partes las dificultades y los peligros que debió encontrar en su periplo, un feliz contraste con la mezcla de patetismo y autoglorificación que exhala ordinariamente la prosa de los exploradores del país jíbaro.

A fines de los años cincuenta, un etnólogo estadounidense tomó el relevo. Michael Harner residió varios meses entre los shuar, de los cuales estudiaba particularmente la organización social y el sistema chamánico, pero como sin duda no hablaba el jíbaro y no practicó una verdadera observación participante, el libro que publicó tenía más el aspecto de un catálogo de informaciones que el de un auténtico análisis antropológico. Si su trabajo completaba el de Karsten sobre ciertos puntos, dejaba en la sombra los principios mismos del funcionamiento de la sociedad shuar. Es verdad que esos principios parecían particularmente difíciles de ser llevados a la luz. La lectura de Karsten y de Harner daba a los jíbaros la imagen perturbadora de una encarnación amazónica

del hombre en estado de naturaleza, una especie de escándalo lógico confinado a la utopía anarquista. Ninguna de las grillas de interpretación empleadas por los etnólogos parecía adecuada para dar cuenta de ello. Al vivir muy dispersos en grandes familias casi autárquicas, los shuar estaban evidentemente desprovistos de todas las instituciones centrípetas que aseguran, por lo general, la cohesión de las colectividades tribales. Al ignorar los mandatos de la vida en común ligados al hábitat citadino, esta multitud de casas independientes prescindía muy bien de jefes políticos e, incluso, de las unidades intermedias –clanes, linajes o clases de edad– que perpetúan un mínimo de equilibrio interno en otras sociedades sin Estado. A ese soberano desprecio por las reglas elementales de funcionamiento de una totalidad social se agregaba el ejercicio permanente y entusiasta de la guerra de venganza generalizada. No contentos con librar una guerra intensa entre tribus a semejanza de otras etnias amazónicas, los jíbaros se embarcaban constantemente en conflictos mortales entre vecinos próximos y parientes. Salvo la lengua y la cultura, el único lazo que reunía a esa colección de casas diseminadas en la jungla parecía reducirse a la famosa "guerra de todos contra todos", en la cual ciertos filósofos del contrato social, con Hobbes a la cabeza, habían creído ver la principal característica de la humanidad en el estado de naturaleza. Ahora bien, la permanencia endémica de la guerra intratribal no permitía verla como una patología o una disfunción accidental de la sociedad; no podía tampoco representar la supervivencia de un hipotético estado natural del tipo imaginado por los filósofos clásicos, puesto que todo parece indicar lo contrario: que la guerra es una invención relativamente tardía en la historia de la humanidad.

Si bien aportaba datos interesantes sobre las motivaciones y la organización de los conflictos entre los shuar, Michael Herner estaba lejos de haber penetrado el enigma de esta guerra intestina erigida en única institución de un pueblo en apariencia desprovisto de toda otra regla social. A principios de los años sesenta, los jíbaros presentaban así la curiosa paradoja de permanecer, respecto de lo esencial, en los márgenes del conocimiento etnográfico mientras despertaban con su nombre un eco familiar a toda Europa, expuestos como estaban hacía casi un siglo a la reputación siniestra que continuaban propagando los excursionistas de la aventura exótica. Era este desfase singular entre la ignorancia y la notoriedad el que había aguijoneado nuestra curiosidad, y no una fascinación cualquiera respecto de los trofeos humanos. Es más, los raros trabajos antropológicos serios sobre los jíbaros concernían exclusivamente a los shuar y dejaban en la oscuridad a las otras tribus más difícilmente accesibles. De los

achuar no se sabía nada en la época, a no ser que vivían al este de los shuar, que eran sus enemigos hereditarios y que no entraban en contacto con los blancos. La ruta estaba abierta para tratar de resolver el enigma sociológico que nuestros predecesores no habían podido esclarecer.

Las informaciones espigadas en las bibliotecas especializadas del viejo continente conferían a los achuar la distinción de lo desconocido, un privilegio transformado en rareza en el mundo amazónico. Veníamos de aprender en Puyo que sus líneas de defensa después habían sido un poco traspasadas por los evangelistas estadounidenses y también, mucho más al sur, por un padre salesiano, sin que el grueso de la tribu cediera aún a las sirenas misioneras. Para efectuar nuestros primeros pasos en esta *terra incognita*, lo más cómodo parecía ir a visitar de entrada a los achuar que vivían sobre el Capahuari, un afluente de la ribera norte del río Pastaza; estos indios habían comenzado a recibir recientemente la visita episódica de shuar conversos enviados como esclarecedores por los protestantes y se podía esperar que manifestaran la misma tolerancia respecto de nosotros. Dado que no podíamos dirigirnos hacia ellos con el confort de un avión de la misión, tuvimos que realizar un vasto periplo: ganar a pie la misión dominica de Canelos sobre el Bobonaza, luego bajar en piragua hasta una aldea quechua de Montalvo e internarnos en la selva hacia el sur para alcanzar el Capahuari.

El trayecto hasta Montalvo no parecía presentar grandes dificultades; había sido allanado con anterioridad por una cohorte de misioneros, de aventureros y de soldados. El Bobonaza es, en efecto, la única ruta de agua navegable en piragua de esta porción de la Amazonia ecuatoriana y, desde la segunda mitad del siglo XVII, sirvió de enlace entre la misión de Canelos y el curso inferior del Pastaza, donde se habían establecido los jesuitas de Maynas. Más allá de la misión jesuítica, el Pastaza se unía al Marañón y, por tanto, a la red fluvial del Amazonas; si uno se embarca en una piragua en Canelos, en un poco más de un año puede esperar llegar hasta el litoral atlántico.

Algunos de nuestros predecesores sobre esta interminable avenida acuática habían obtenido a partir de su viaje gran notoriedad en París; el abate Pierre, por supuesto, pero también el explorador Bertrand Flornoy, que había recorrido el Bobonaza en los años treinta y sobre todo, mucho antes que ellos, la extraordinaria Isabelle Godin des Odonnais. Esta trágica heroína de un gran amor conyugal era la esposa de un miembro subalterno de la misión geodésica enviada a Quito por Luis XV para medir allí un arco de meridiano en la latitud del ecuador. En el mes de octubre de 1769, ella decidió unirse a su marido que

la esperaba en Cayena, pero no tomó la ruta entonces normal de circunnavegación por el Pacífico y el Atlántico, sino que cortó derecho a través del continente. Embarcada en una piragua en Canelos con sus dos hermanos, su pequeño sobrino, un médico, un esclavo negro, tres doncellas y numerosos baúles, la intrépida doña Isabelle habría pronto de vivir una terrible aventura en el corazón del actual territorio de los achuar.

Sus infortunios comienzan cuando las piraguas indígenas abandonan la pequeña flota al abrigo de la noche, luego de dos días de descender el Bobonaza. Como nadie es capaz de maniobrar esta embarcación que soporta una carga tan pesada, deciden desembarcar a toda la compañía y despachar al médico y al esclavo negro para que vayan a solicitar ayuda a la misión de Andoas, a varios días de navegación río abajo. Transcurridas más de tres semanas sin noticias de los dos emisarios, Isabelle y su familia construyen entonces una balsa improvisada para tratar de ganar Andoas. Con las primeras remadas, la balsa se disloca por completo y, aunque todo el mundo se salva a duras de penas de los remolinos, los víveres y el equipaje desaparecen en la catástrofe. No queda más que avanzar penosamente a lo largo del Bobonaza, sobre las orillas abruptas y cubiertas de una vegetación inextricable, turnándose para llevar al niño. Para economizar sus fuerzas ya bastante debilitadas, los náufragos prueban cortar los meandros tomando los recodos en línea recta. Esta iniciativa les es funesta porque pierden rápidamente el hilo conductor del río y se extravían en la jungla donde van a morir unos después de otros de agotamiento y de inanición.

Isabelle Godin de Odonnais es la única que sobrevive. Ya sin ropa y sin calzado, debe despojar el cadáver de uno de sus hermanos para vestirse. Llega incluso a divisar el Bobonaza, cuyo curso sigue durante nueve días antes de encontrarse con indios conversos de la misión de Andoas que la conducen al fin a buen puerto. Sus sufrimientos han terminado, pero no su periplo; aún le hará falta más de un año para reunirse con su esposo en el otro extremo del Amazonas. Propalada de boca en boca a lo largo del río, la historia de esta heroína involuntaria se había convertido entre tanto en leyenda, enriqueciéndose de episodios fabulosos y de anécdotas escabrosas que contrastan fuertemente con su austera modestia. El recuerdo de esta epopeya se ha desvanecido ahora de la memoria de los ribereños con tanta seguridad como el campamento establecido hace dos siglos por los náufragos del Bobonaza. Sólo perdura en las ensoñaciones de un etnólogo la evocación fugaz de una mujer en harapos abriéndose camino en la selva desesperadamente vacía, en la que él mismo se apronta a ingresar.

Un poco más de veinticinco años antes de estos acontecimientos, Charles de La Condamine, el miembro más ilustre de la misión geodésica, también había explorado los territorios amazónicos de la Audiencia de Quito. Una vez acabadas las medidas de triangulación y los relevamientos astronómicos que lo habían tenido ocupado en los Andes, el célebre geógrafo se propuso regresar a Francia por el Amazonas y trazar, de paso, una carta exacta del río. Iniciado en el mes de mayo de 1743, su viaje se desarrolló más fácilmente que el de la infortunada Isabelle. Había optado por la ruta, harto frecuentada en la época, que conducía de Loja, en la Sierra, a Jaén, sobre el Marañón, bordeando a través de un largo rodeo la *terra incognita* habitada por los jíbaros. Por otra parte, apenas si hace mención de ellos en su relación de viaje, señalando simplemente el terror que le inspiran a los ribereños del Marañón expuestos regularmente a sus incursiones mortíferas. La Condamine no se inquieta en absoluto, preocupado por establecer con exactitud el curso del río, su profundidad y la fuerza de su corriente. Es verdad que los siete años pasados en los Andes para cerciorarse minuciosamente de la forma y de la dimensión del planeta lo habían predispuesto a las aventuras más extravagantes. Con sus estudiosos compañeros Louis Godin, Pierre Bouger y Joseph de Jussieu, se había topado con todos los obstáculos, había experimentado todos los inconvenientes, había sufrido todas las vejaciones a las cuales podía exponerse una expedición científica en los confines del mundo civilizado.

Apasionados por la matemática, la botánica o la astronomía, estos tres jóvenes académicos no estaban en absoluto mejor preparados para afrontar las dificultades prácticas de su empresa de lo que lo estaba yo. Lejos de las satisfacciones austeras del trabajo de gabinete, para cumplir su misión habían debido convertirse a su turno en agrimensores y en alpinistas, en contramaestres y en diplomáticos. Habían tenido que mostrarse zalameros con las autoridades coloniales que los sospechaban de espionaje y consumirse en enredos administrativos cada vez que regresaban en busca de reposo a Quito después de una campaña de mediciones. Cubiertos de juicios y amenazados de expulsión, partían entonces a acampar en las montañas, expuestos al frío y al hambre, rodeados de indios hostiles y silenciosos, para llevar a término ese proyecto insólito que debía cambiar el conocimiento de la tierra. Semejantes en esto a los etnólogos modernos, la aventura no era para ellos un fin en sí, sino el aguijón que punzaba sus investigaciones y a veces obstaculizaba su buen desarrollo; la admitían como componente inevitable de su trabajo de campo, oscuramente deseada, tal vez, antes de emprenderlo, sin perjuicio de experimentar cierto encanto cuando

cada tanto un incidente inesperado pero placentero rompía su laboriosa rutina. En esa comarca lejana donde antaño me habían precedido, aquellos sabios juveniles del reino de Luis XV se hallaban presentes en mi espíritu, sin duda porque tenía necesidad de encontrar en su conducta el modesto consuelo de una gloria precedente.

El oficio de etnólogo presenta en efecto una curiosa paradoja. El público lo percibe como un pasatiempo del explorador erudito, mientras que sus prácticas se imaginan enmarcadas más bien en la prudente comunidad de aquellos que Bachelard llamaba los trabajadores de campo. Nuestro universo familiar son menos las estepas, las junglas o los desiertos que las aulas donde se dictan cursos y el combate nocturno con la página en blanco, ordalía infinitamente repetida y en otro modo más temible que cualquier encuentro cara a cara con un anfitrión poco ameno del bestiario amazónico. En una formación consagrada en lo esencial a la práctica lúdica de las humanidades, nada prepara al etnógrafo neófito para esos episodios de camping incómodo en que algunos quieren ver la marca distintiva de su vocación. Si tal vocación existe, nace más bien de un sentimiento insidioso de inadecuación al mundo, muy poderoso como para ser alegremente superado, pero muy débil como para que conduzca a grandes rebeliones. Cultivada desde la infancia como un refugio, esta curiosidad distante no es privativa de la etnología; otros observadores del hombre hacen de ella un uso más espectacular, fecundándola con talentos que nos hacen falta: a disgusto en las grandes planicies del imaginario, nos hace bien pasar por esta obediencia servil a lo real de la que están librados los poetas y los novelistas. La observación de las culturas exóticas se convierte entonces en una forma de sustituto: permite al etnólogo entrar en el mundo de la utopía sin someterse a los caprichos de la inspiración. Canalizando en las redes de la explicación racional una voluntad de poder un poco veleidosa, podemos así apropiarnos por el pensamiento de esas sociedades cuyo destino no sabríamos influenciar. No hay afán alguno de heroísmo en todo esto; nuestro universo contemplativo no es el de los hombres de acción.

Yo mismo me había formado en la crítica de textos y en el trabajo reflexivo, sabía establecer una genealogía e identificar una nomenclatura de parentesco, me habían enseñado a medir un campo con una brújula y una cadena de agrimensor, pero nada en mi vida anterior me había preparado para desempeñar el papel de salteador de montes. Bachiller perezoso y mediocre filósofo, había encontrado en la lectura de los clásicos de la sociología una dichosa compensa-

ción al purgatorio de los concursos de oposición. Estaba por lo demás bastante solo en esta evasión. Dedicados al culto intransigente de la epistemología, mis condiscípulos consideraban las ciencias sociales como una forma de distracción muy poco rigurosa, deplorablemente desprovista de esa "cientificidad" que atisbaban en la física aristotélica o en los textos matemáticos de Leibniz. Mi interés por la etnología me daba así una reputación de futilidad simpática, sancionada por el apodo anodino de "el emplumado".

Sin embargo, quien me había guiado por este camino era un anciano de nuestra escuela. Encargado durante algunos meses de la enseñanza de antropología económica, Maurice Godelier había introducido en nuestros muros el cebo de una legitimación de las ciencias sociales. Con la aureola de prestigio de su primer libro, este joven "caimán" mostraba que era posible emprender un análisis riguroso de la articulación entre economía y sociedad, incluso en aquellos pueblos arcaicos cuyas instituciones están desprovistas de la transparencia funcional a la que la disección sociológica del mundo moderno nos ha acostumbrado. Insatisfecho por la exégesis filosófica y la sumisión exclusiva al trabajo de la teoría pura, decidí finalmente abandonar a mis camaradas en su fervor metafísico. En lugar de disertar sobre las condiciones de producción de la verdad, iba a internarme en la tinieblas del empirismo y esforzarme por dar razón de los hechos sociales.

A instancias de Maurice Godelier, emprendí entonces un peregrinaje al Collège de France para consultar a Claude Lévi-Strauss en su santuario. La altivez discreta del bachiller no me era de ninguna ayuda en una circunstancia tan formidable: ante la idea de abordar a uno de los grandes espíritus del siglo, estaba inmerso en un terror sin precedente. Tras haberme instalado en lo más profundo de un gran sillón de cuero cuyo asiento superaba apenas el ras del suelo, el fundador de la antropología estructural me escuchó con una cortesía impávida desde lo alto de una silla de madera. La comodidad del sillón en el que estaba hundido no ayudaba a disipar mi nerviosismo; me encontraba como sobre una parrilla puesta al rojo ante el silencio atento de mi examinador. Cada vez más persuadido de la insignificancia de mis proyectos a medida que los exponía, consciente de interrumpir con mi palabrería tareas de la más alta importancia, concluí con algunos balbuceos aquella lección de nuevo tipo. Para mi gran sorpresa, el examen fue coronado con éxito: prodigándome ánimos con amabilidad, Claude Lévi-Strauss aceptó orientar mis investigaciones y dirigir mi tesis.

Poco preocupado de reproducir en etnología el género de abstracciones que me había alejado de la filosofía, estaba resuelto a imponerme de golpe el ejercicio de una investigación monográfica. Ese rito de pasaje que sanciona la entrada en nuestra cofradía puede adoptar formas muy diversas ahora que la antropología social ha anexado "campos" cada vez menos distantes. Cierta idea romántica de esta experiencia iniciática, alimentada por los grandes clásicos franceses y anglosajones de la etnografía exótica, me impedían dirigir la mirada sobre una barriada obrera, una empresa multinacional o una aldea de la Beauce. Aspiraba a sumergirme en una sociedad donde nada fuera evidente y cuyos modo de vida, lengua y formas de pensamiento no se me tornaran progresivamente inteligibles más que después de un largo aprendizaje y una paciente ascesis analítica; un universo social milagrosamente cerrado, en suma, cortado a la medida de un aprendizaje individual y cuyos elementos dispares pudieran ser poco a poco reunidos en una elegante construcción por quien supiera tomarse el trabajo de desenredar la madeja. Tal proyecto exigía por otra parte hacer obra de pionero: debía rechazar la ayuda de una erudición previa y animarme a catar el genio de un pueblo libre y solitario que la colonización no hubiera aún alterado. De todos los grandes continentes etnográficos, la Amazonia me parecía la más propicia para acoger ese desafío intelectual cuya grandilocuencia yo asumía perfectamente. Por cierto, la historia no es una desconocida en esta región del mundo y, desde hace mucho tiempo, pasea su cortejo de conmociones, modificando a su modo un paisaje étnico cuya aparente perennidad da cuenta menos de un deseo que tendrían los indios de perpetuarse idénticos a sí mismos desde la noche de los tiempos que del defecto de perspectiva temporal al cual la pobreza de las fuentes antiguas condena a los estudiosos. Aquí, como en otras partes, los aislados no son tales más que porque son aprehendidos con las anteojeras de lo instantáneo y en la ignorancia o el olvido de todo lo que alrededor de ellos condiciona su supervivencia.

La Amazonia, sin embargo, no es África occidental o Asia meridional; sus pueblos no han sido segmentados y reorganizados por el orden de las castas y de los Estados conquistadores, no han sido fragmentados y vueltos a organizar por el tráfico de esclavos, no han deambulado como nómades a lo largo de inmensas rutas de comercio ni han conocido las estrictas jerarquías políticas fundadas sobre el tabicamiento de las funciones y de la capacitación, y sobre todo, no han sido atravesados por la expansión imperial de las grandes religiones. La ausencia de esos flujos unificadores y la formidable desagregación causada desde hace cinco siglos por las epidemias hacen de la Amazonia contemporánea una superposición de sociedades en miniatura que atrae a los etnólogos prendados de la singularidad. En una carrera en la que a uno se lo identifica ante todo por el

BIBLIOTECA SAN JOAQUIN
SISTEMA DE BIBLIOTECAS

pueblo que estudia y donde las afinidades intelectuales nacen a menudo de la complicidad que suscitan experiencias etnográficas comparables, es muy raro que la elección inicial de un continente de investigación sea fruto del azar. Cada región del mundo y cada especie de sociedad despiertan sus vocaciones propias en función de los caracteres, tipología sutil que la práctica misma del trabajo de campo se encarga de afirmar. Así como las querellas entre escuelas que animan la disciplina a menudo no expresan más que una incomprensión mutua entre diferentes estilos de relación con los otros, las divergencias teóricas ocultan, bajo la cáscara de los conceptos, incompatibilidades más fundamentales en las maneras de ser en el mundo. La Amazonia desconcierta a los ingenieros de la mecánica social y a los temperamentos mesiánicos; es el campo de elección de misántropos razonables que disfrutan en el aislamiento de los indios el eco de su propia soledad, ardientes por defenderlos cuando son amenazados en su supervivencia, su cultura o su independencia, no por el deseo de guiarlos hacia un destino mejor, sino por no tolerar que se imponga a otros la gran ley común a la cual ellos mismos siempre han tratado de sustraerse.

A estas disposiciones personales se agregaban no obstante algunos argumentos científicos. Al examinar la literatura americanista, había quedado sorprendido por los vacíos de conocimiento que dejan transparentar los inventarios etnográficos de las cuencas del Amazonas y del Orinoco. A pesar del pillaje y de los genocidios a los cuales sus habitantes habían sido sometidos durante cuatro siglos, esta gran selva abriga aún etnias aisladas de las cuales no se conoce más que el nombre y la localización aproximada. Claude Lévi-Strauss mismo ha señalado a menudo a sus colegas la necesidad de desarrollar investigaciones sobre esta área cultural donde había hecho sus primeras armas y que le había proporcionado luego una gran parte de los mitos analizados en su obra. Particularmente atento a la mitología jíbara y consciente de la urgencia de la tarea por cumplir, me había incitado a realizar sin dilación mi proyecto de investigación sobre los achuar en proceso temporario de asimilación. Luego de obtener por su intermedio subsidios para una misión del Centre National de la Recherche Scientifique, me hallaba finalmente dotado del sésamo obligatorio de todas las investigaciones etnográficas.

Era este viático, a fin de cuentas demasiado modesto, lo que me estaba gastando en Puyo en los preparativos de mi partida. Como los achuar se encontraban fuera de los circuitos monetarios, precisábamos adquirir pequeños objetos de trueque con los cuales podríamos remunerar su hospitalidad. En París me habían aconsejado procurarme perlas de vidrio. Fabricados por talleres checoslovacos con el destino exclusivo de los mercados exóticos, esos aderezos eran difíciles de conseguir en América Latina, donde los indios continuaban como en el pasado considerándolos bienes preciosos y extremadamente deseables. Con un bono de compras debidamente estampillado por la agencia contable del Collège de France, me había aprovisionado de bocales multicolores en una pequeña tienda situada detrás de la Bastilla, la misma quizá que había visitado en otro tiempo mi padrino de tesis antes de partir con rumbo a Brasil. Encontraba irreal la idea de que próximamente necesitaría distribuir esa pacotilla, a la manera de los exploradores barbudos que veía en los grabados de viaje del siglo XIX, dominando las cascadas del Zambeze desde lo alto de su palanquín o parlamentando con los cafres en las puerta de un *kraal* de África meridional. Esos preparativos anacrónicos daban el tono de antiguos viajes y me procuraban un placer paródico, más inspirado por las reminiscencias de Julio Verne que por los tétricos recuerdos del scoutismo. Por fidelidad literaria, en suma, al espíritu de las expediciones etnográficas de preguerra –y a modo de homenaje a Henri Michaux, que nos había precedido ya en ese país–, habíamos llegado a Ecuador al ritmo lento de un carguero, y desembarcamos nuestras maletas y nuestros bolsos en ese puerto de Guayaquil donde nada parecía haber cambiado desde la escala de Paul Morand.

Al entrar en contacto con los prosaicos comerciantes de Puyo, mis prejuicios novelescos habían sufrido los correctivos de la realidad: nuestros *stocks* de vidriería serían ciertamente bien acogidos, pero nos aseguraban que los indios apreciaban también los artículos de ferretería. Por cierto, no se sabía nada preciso sobre los gustos de los achuar en la materia, pero todo parecía indicar que se ajustarían a los de los canelos, que frecuentaban los bazares de la ciudad. A partir de los consejos de los tenderos, compramos piezas de tejido para hacer paños –contadas en *varas*, la medida del Antiguo Régimen–, líneas de pesca de nailon y anzuelos, machetes y hachas de hierro, cuchillos y agujas, sin mencionar una buena provisión de espejos y de birretes para satisfacer la coquetería de la mujeres jóvenes.

Mientras constituía con método mi fondo de vendedor fluvial, acumulando todas esas baratijas en la celda de hormigón sobrecalefaccionada que nos servía de cuarto en el hotel Europa, la ocasión de una partida inmediata para Montalvo sobrevino inopinadamente. Un pequeño avión de las Fuerzas Aéreas Ecuatorianas debía salir al día siguiente para reabastecer el puesto militar; nos ofrecían dos lugares en ese vuelo, lo cual nos ahorraba el largo descenso del Bobonaza en piragua.

A las primeras luces del alba, nos presentamos en el aeródromo de Shell-Mera, ubicado a unos kilómetros de Puyo, al pie de un circo abrupto dominado por los picos de la Cordillera Oriental. Excepcionalmente, el cielo estaba despejado aquella mañana y se distinguía hacia el sur el cono envuelto en nubes del volcán Sangay, iluminado por los rayos del amanecer y suspendido como una gigantesca isla flotante coronada de humaredas sobre la barrera aún oscura de las primeras estribaciones.

A medida que nuestro avión tomaba altura, despegando de la precordillera azulada hacia el sol cegador de la mañana, el coherente ordenamiento de las plantaciones cedía el lugar a la desprolijidad de roturamientos dispersos. Aquí y allá, el techo de zinc de un colono aparecía como una mancha brillante. Los claros se fueron tornando cada vez más raros y las últimas trazas del frente pionero acabaron por abismarse en un mar de pequeñas colinas verdes ondulando dulcemente hacia un horizonte indistinto. Bajo nuestras alas, la selva ofrecía la imagen insólita de un inmenso tapiz grumoso de brócolis, engalanado de grandes ramos de palmeras con matices más pálidos. En unos minutos de vuelo, habíamos dejado atrás un paisaje apenas bosquejado, pero donde la acción de los hombres se hacía legible en rasgos familiares, para penetrar en un universo anónimo e infinitamente repetido, desprovisto del menor signo de reconocimiento. Ningún agujero, ninguna desgarradura en ese manto vegetal a veces bordado de plata por el reflejo del sol en los meandros de un pequeño curso de agua. Ningún indicio de vida sobre las playas, ningún humo solitario, ningún elemento que dejara transparentar una presencia humana bajo ese palio monótono.

Yo estaba divido entre la angustia de tener que caminar pronto por el sotobosque de ese inmenso desierto y la exaltación de percibir al fin la verdadera Amazonia, esa selva profunda de la que había acabado por dudar de que existiera realmente. Tras vivir un tiempo en Puyo, uno puede imaginar que toda la jungla es a la imagen de sus alejados arrabales desmalezados, una semisabana salpicada de bosquecillos residuales y de tallos de cañas, exhibiendo sobre sus costados desnudos las llagas fangosas de la erosión. Sin embargo, habíamos abandonado aquella linde degradada en tan poco tiempo como un barco zarpa del puerto para conquistar las aguas libres de alta mar.

Bogábamos sobre ese océano hacía casi una hora, cuando Montalvo apareció delante de nosotros, entrante color paja en una curva del Bobonaza. A lo largo de la pista de aterrizaje, un alineamiento de barracas rectangulares cubiertas de telas indicaba el puesto militar, mientras que las pequeñas chozas con techo de palmas de los canelos se distribuían en guirnalda sobre el contorno del

gran claro y a lo largo de las orillas del río. Un capitán y sus dos lugartenientes nos recibieron de manera afable, felices de romper el mortal tedio de aquella guarnición entregada a las marchas con una distracción inesperada. Como correspondía, ignoraban todo de los achuar del Capahuari; después de largos conciliábulos, terminaron por asignarnos dos guías canelos que se harían cargo de conducirnos allá a la mañana siguiente. Caminando rápido, podríamos alcanzar nuestra meta en dos días por un sendero que usaban a veces los indios de Montalvo para efectuar trueques con los achuar.

La siesta y el atardecer se pasaron discutiendo en el comedor de oficiales las bondades de París, los méritos del general De Gaulle y, de manera inevitable, las hazañas de la Legión Extranjera. Solo en un rincón, un muy joven lugarteniente leía *Mein Kampf* en una edición en castellano que manifiestamente había sido de mucha utilidad. Como todos los oficiales del ejército de infantería ecuatoriano, nuestros anfitriones estaban obligados a efectuar una parte de su servicio en los puestos del Oriente vecinos de Perú; provenientes de las clases medias de las grandes ciudades de la Sierra y de la costa del Pacífico, experimentaban aquel episodio de purgatorio amazónico en un aislamiento resignado, tan poco familiarizados con la selva y con los indios cercanos como si se encontraran a bordo de un buque faro en medio del Atlántico. Aquellas horas de mundanalidades militares parecían sacadas de una novela colonial a lo Somerset Maugham: no teníamos nada que decirnos los unos a los otros, pero como éramos los únicos blancos socialmente aceptables en cientos de kilómetros a la redonda, había que mantener esa fachada de urbanidad obligatoria que da testimonio de la complicidad de los civilizados entre los salvajes.

Desde la aurora, nos sumergimos sin transición en el otro campo, para descubrir ese continente paralelo que habíamos elegido hacer nuestra pareja varios años. Nuestros dos guía quechuas nos hicieron atravesar el Bobonaza engullidos por las brumas matinales a bordo de una pequeña piragua inestable; luego se detuvieron en una casa indígena que dominaba la ribera. Repartido el cargamento, una mujer canelos les sirvió varias calabazas de chicha de mandioca, mientras conservaban con ella en quechua, probablemente sobre nosotros. En el momento de partir, ella vació el contenido de su calabaza sobre uno de ellos, soltándole unas frases irónicas que suscitaron la hilaridad general. No habíamos comprendido nada de lo que decían, no habíamos comprendido nada de lo que hacían: era una situación etnográfica ejemplar.

Después de haber atravesado el huerto que bordeaba la casa, comenzamos a internarnos en la jungla por un pequeño repecho cenagoso, ya empapados por

las gotitas de rocío que habían chorreado las hojas de mandioca a nuestro paso. De aquella primera caminata por la selva que debía ser seguida por tantas otras, no guardo en el presente más que un recuerdo confuso. Nuestros guías adoptaron un tranco corto pero muy rápido, sus pies se elevaban apenas del suelo a cada paso para asegurar mejor el punto de apoyo. Aquel ritmo raudo y sostenido vino pronto a poner fin a mis veleidades de contemplar la naturaleza. Apenas una hora después de haber partido de Montalvo, el sendero se había vuelto casi indiscernible: avanzaba con las anteojeras de un caballo de tiro, los ojos fijos en el suelo, apenas consciente del revoltijo vegetal que desfilaba en el límite de mi campo visual, tratando de poner mis pies exactamente en la huella del guía que me precedía, sin lograr con todo evitar siempre las raíces o los resbalones sobre el suelo arcilloso. El relieve era muy accidentado y no dejábamos de subir o de bajar pequeños montículos escarpados, separados por cursos de agua. Vadeamos los arroyos pataleando en la corriente clara, pero los ríos más profundos debían ser franqueados sobre troncos de árboles flexibles y resbaladizos, únicos indicios de un trabajo del hombre sobre este rastro informe.

Hacia el atardecer, uno de los guías mató un tucán con mi fusil y nos detuvimos poco después para prepararlo. Un pequeño refugio con techo fue erigido con algunas estacas y helechos arborescentes y se desplumó el ave para ponerla al asador. Uno de los canelos conservó el largo pico multicolor para hacer un cebador, mientras que el otro se adjudicaba la lengua que quería utilizar como ingrediente de un brebaje afrodisíaco. Escogida por nuestros acompañantes, esa pequeña presa no me pareció, sin embargo, particularmente notable por sus virtudes gastronómicas; lo encontraba más valioso en una pajarera del Jardin des Plantes que en un pote de arroz tibio.

A las seis de la mañana volvimos a partir, andando como autómatas bajo una lluvia torrencial apenas tamizada por la copa de los árboles. A mitad de la jornada alcanzamos por fin el Capahuari. El río era más ancho que todos los que habíamos atravesado anteriormente y corría encajonado entre altas mesetas con pendientes cubiertas de una vegetación impenetrable. El sendero torcía río arriba y seguía el reborde abrupto de la planicie, adhiriéndose estrechamente a los numerosos meandros del curso del agua. Aquí y allá, la montaña escarpada se hallaba cortada por pequeñas cañadas laterales que era preciso descender para franquear algún arroyo afluente. Las nubes se habían disipado y en la selva embotada por el calor del mediodía reinaba un profundo silencio, apenas perturbado de cuando en cuando por el gorgoteo de los remolinos que causaba un árbol muerto obstruyendo el lecho del río.

Seguíamos la orilla del Capahuari hacía alrededor de diez horas cuando se escuchó a lo lejos el aullido de un perro, primer signo de una presencia humana desde Montalvo. Casi enseguida, el sendero desembocó en un gran claro plantado de mandioca, resplandeciente de luz frente a la penumbra del sotobosque; en el medio se levantaba una casa oval con techo de palmas, desprovista de paredes exteriores. Al aproximarnos, una jauría de perros famélicos formó a nuestro alrededor un círculo amenazante; los niños pequeños que jugaban en un arroyo corrieron a refugiarse en la casa, dejando a uno de ellos sentado en el suelo y bañado en lágrimas, demasiado asustado como para poder huir. Bajo el enramado del techo, dos mujeres vestidas con paños de algodón nos contemplaban en silencio; una de ellas lucía un cañito hincado en el labio inferior y su rostro estaba cubierto de dibujos rojos y negros. Los hombres estaban ausentes y ellas nos hicieron entender sin equivocación que debíamos proseguir nuestro camino. A pesar de la fatiga, que se había vuelto de pronto más perceptible por la esperanza decepcionada de un alto, hubo que internarse de nuevo en la selva.

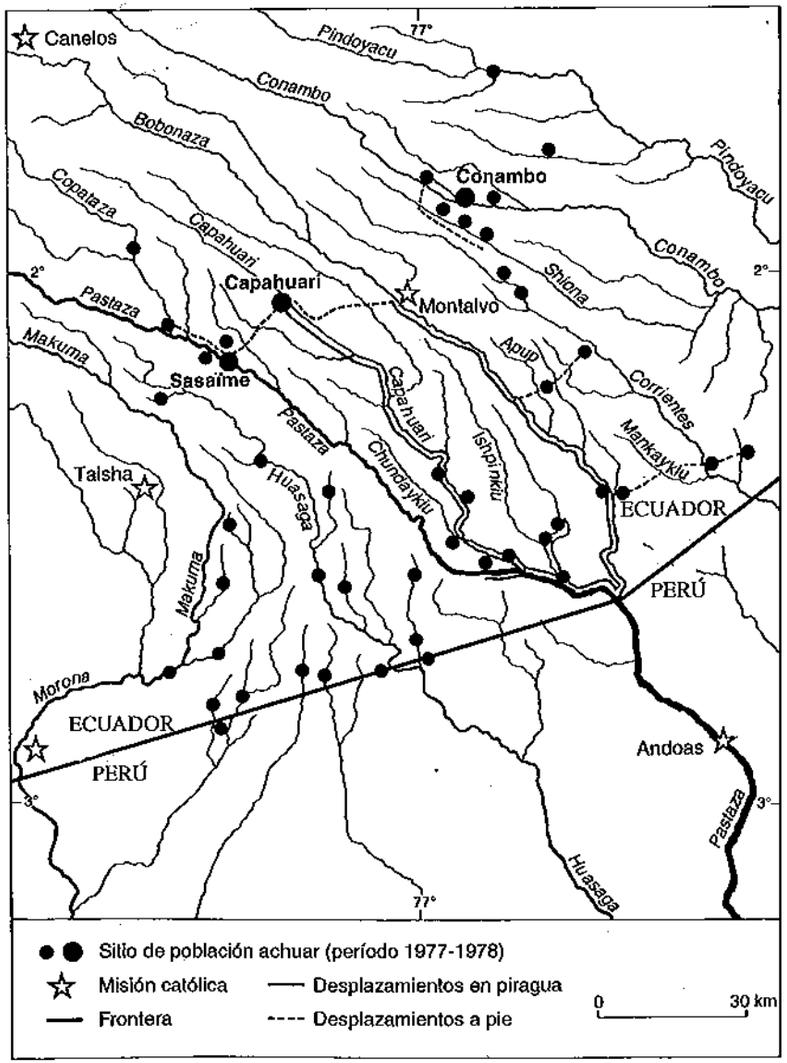
El sol comenzaba a caer cuando llegamos a una pequeña explanada roturada todo a lo largo que debía servir de campo de aterrizaje a los aviones de la misión evangelista. A unos cientos de metros más abajo de la pista se levantaba una casa más grande que la que habíamos visto anteriormente, en la cual se distinguía un grupo de hombres conversando. Tenían largos cabellos recogidos en una cola de caballo y sus caras estaban también pintadas con estrías rojas; algunos de ellos exhibían un fusil sobre las rodillas. Nos habían divisado hacía mucho tiempo, pero ignoraban soberbiamente nuestra presencia, fingiendo estar absorbidos en su charla.

Tras acercarse a unos veinte pasos de la casa, nuestros dos guías descargaron sus fardos y cambiaron unas palabras en quechua con un hombre joven que nos observaba desde el interior, un poco apartado de los otros. Luego, volviéndose hacia nosotros, los canelos nos anunciaron que habíamos llegado a lo de Wajari, un achuar famoso en todo el Capahuari, y que debían regresar al instante hacia Montalvo ahora que su misión estaba cumplida. Sorprendidos por esta partida repentina, les pedí que al menos les explicaran a los achuar por qué estabamos allí. Pero se contentaron con sacudir la cabeza con un aire molesto; a fuerza de presionarlos, terminaron por confiarme que preferían pasar la noche en la selva a dormir entre los achuar. Después de esta observación un poco inquietante, se alejaron rápidamente en la dirección de donde habíamos venido, sin saludar a los indios que continuaban discutiendo completamente al margen, con indiferencia. Era el anteúltimo día de octubre del año 1976, fiesta de san Bienvenido.

PRIMERA PARTE

ADAPTARSE A LA SELVA

> Totalmente múltiple aquí, la Fecundidad es el alma de la Naturaleza y hace a su conservación. Cada especie nos da una lección constante e invariable: los hombres que no la siguen son inútiles sobre la tierra, indignos del alimento que les proporciona en común, y el cual no obstante tienen la ingratitud de no emplear sino para su propio sustento.
>
> BARÓN DE LAHONTAN
> *Diálogos con un salvaje*



3. El territorio achuar en Ecuador.
Mapa de Patrick Mérienne a partir de documentos de Philippe Descola.

I. APRENDIZAJES

WAJARI REGRESÓ DEL BAÑO ajustándose su viejo *itip*, un paño a rayas verticales de bandas rojas, amarillas, blancas y azules que le llegaba a la mitad del muslo. Como la mayoría de los hombres del lugar, lleva normalmente un short o un pantalón, y reserva su vestimenta tradicional para uso doméstico. Las aguas pardas y turbulentas del Capahuari corren al pie de la casa, pero una pequeña entrada en la orilla permite bañarse sin peligro: el flujo de la corriente es detenido por un enorme tronco acostado a flor de agua a través del lecho, del que los niños se sirven como de un trampolín. Otros leños salpican de taludes la vertiente escarpada y ayudan a acceder al río sin resbalar sobre la pendiente arcillosa. Amarrada con una gran liana a las raíces de una cepa de miraguano, una piragua de madera ahuecada se halla a medias inclinada sobre la orilla; su popa horizontal dominando el río ofrece un emplazamiento para lavar la ropa blanca y la vajilla o para llenar grandes cantimploras en forma de pera. Decenas de mariposas amarillas revolotean sobre esta lavadora flotante y sobre el limo del río, donde disputan a colonias de hormigas minúsculas los residuos de la última comida. La gente de aquí llama Kapawi a este curso de agua al que los mapas ecuatorianos y los quechuas de Montalvo denominan Capahuari, por alteración de una palabra achuar, ella misma abreviación de Kapawientza, "el río de los *kapawi*", una especie de pez chato.

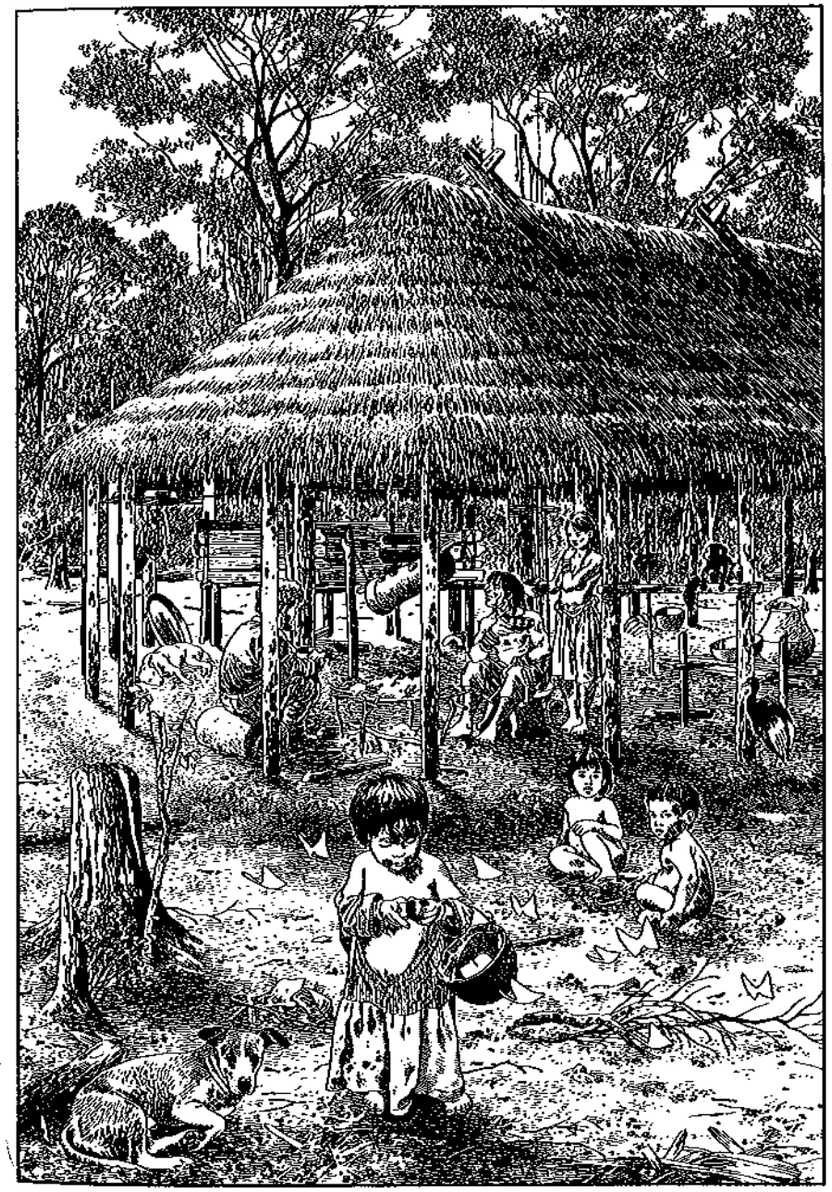
Es el atardecer, pero el calor es aún fuerte, apenas atenuado por una pequeña brisa que circula libremente en la casa sin muros. Adentro, la media penumbra es atravesada en sentido oblicuo por haces luminosos que estrían la tierra batida, iluminando a veces un delgado hilo de humo o una gran mosca dorada. Vista desde el interior, la vegetación del huerto y de la selva se aleja bajo la línea sombría del enramado del techo como un paño continuo de verdes brillantes en camafeo. Este segundo plano puntillista vuelve por contraste la morada más oscura y unifica en un dominante sepia la arena rosada del suelo, el marrón ennegrecido de la caña, el pardo opaco de las vigas y el ocre vivo de las grandes vasijas donde fermenta la mandioca.

Wajari se sentó en silencio sobre la pequeña silla de madera tallada que le estaba reservada: un disco cóncavo establecido sobre un asiento piramidal y

adornado con un rombo sobresaliente que representa una cabeza de reptil. Es un hombre de treinta años, de cabellos espesos y algo enrulados, nariz aguileña y la mirada irónica bajo cejas como de carbón, preciso en sus movimientos a pesar de una leve corpulencia. Tras haber partido a cazar con su cerbatana desde el alba, había regresado hacía poco, cargando sobre su espalda un gran pecarí de labios blancos. A su llegada, mujeres y niños estaban atónitos, fingiendo indiferencia ante esa presa de calidad. Había depositado su carga sin decir palabra a los pies de Senur, la más anciana de sus esposas, y había ido a bañarse en el Kapawi después de haber colocado cuidadosamente su cerbatana en posición vertical en un pequeño portatacos fijado sobre uno de los pilares que sostienen la casa. Senur lo siguió poco después exhibiendo el pecarí, que él había despellejado y trozado con una vieja lámina de machete afilada como una navaja.

Ahora, Wajari tiene los ojos fijos en el suelo evitando mirar en mi dirección, los codos apoyados sobre las rodillas, aparentemente perdido en una meditación profunda. Su rostro parece más cobrizo que de costumbre porque el baño ha hecho desaparecer del todo la tintura con la que se había pintado antes de ir a cazar. Estoy frente a él en un pequeño banco de madera reservado a los visitantes, apoyado en uno de los postes del antetecho, en el borde de la casa. Calco mi actitud sobre la suya y hago como si lo ignorara, sumergido en un vocabulario jíbaro confeccionado por un misionero salesiano con fines pastorales.

Con voz sonante, el amo de casa exclama de repente: *"¡Nijiamanch! wari, jiamanch, jiamanch, jiamanch!"*. Es el momento para que las mujeres sirvan la chicha de mandioca, *nijiamanch,* brebaje untuoso y levemente alcoholizado que constituye la bebida habitual en la vida cotidiana. Mis compañeros no beben nunca agua pura y la chicha de mandioca sirve tanto para aplacar la sed como para llenar el estómago y lubricar las conversaciones. Unos días de fermentación suplementaria la convierten en un brebaje fuerte que se consume en libaciones repetidas en ocasión de las fiestas. Como Senur estaba ocupada en destripar el pecarí al borde del Kapawi, es su hermana Entza, la segunda esposa, quien acude hacia su marido con un *pininkia,* una gran copa de barro cocido esmaltada de blanco y finamente decorada con motivos geométricos rojos y negros. Con una mano hundida en el líquido blancuzco, tritura la pasta de mandioca para diluirla mejor en el agua, y de tanto en tanto retira las largas fibras que sobrenadan. La chicha de calidad debe ser homogénea y sin grumos, cremosa al paladar y para nada acuosa. Pero Wajari ignora la copa que le extiende su mujer y, sin mirarla, murmura como una reprimenda: *"¡Apach!"*, "el blanco". Tras ofrecerme el pininkia, Entza le extiende una segunda copa a Wajari,



Dibujo de Philippe Munch a partir de los documentos de Philippe Descola.

pues se halla apostada unos pasos detrás de él con una gran calabaza llena de chicha que amasa maquinalmente, lista para volver a servirnos. Con el antebrazo replegado sobre su opulento pecho para proteger la chicha de los mosquitos que nos persiguen a esta hora del día y el vientre redondo echado hacia adelante como una mujer encinta, rodea de atenciones a su esposo con una mirada satisfecha.

El nijiamanch se bebe de acuerdo con un código de conveniencia preciso que asimilé en algunos días, pues el aprendizaje de una cultura empieza siempre por los modales en la mesa. Es inconcebible rechazar la copa ofrecida por una mujer; tal gesto sería interpretado como un signo de descortesía grave para el anfitrión, quien sentiría así que uno sospecha que ha envenenado el brebaje. Según se dice, sólo los moribundos y los enemigos declarados desdeñan el nijiamanch que se les presenta, y esta conducta, tanto de unos como de otros, es la más segura revelación de su verdadera condición. Sin embargo, no hay que aceptar el pininkia con precipitación: una gran reserva es aquí de rigor y, en ningún caso, el extraño a la casa debe mirar a la cara a la mujer que se la sirve, bajo pena de pasar por un seductor. La necesidad de evitar cualquier contacto vuelve las libaciones tanto más espaciadas, pues es impropio para un hombre tocar la chicha de mandioca sobre la cual las mujeres continúan ejerciendo su dominio hasta la ingestión. Así, y como a menudo es el caso, cuando un insecto atraído por esta pequeña charca lechosa se debate en las angustias del ahogo, no hay otra solución que soplar suavemente sobre la superficie del líquido para permitirle conseguir apoyo sobre el perímetro de la copa. Apiadada por los esfuerzos del bebedor, la dueña de casa se aproxima entonces para liberarlo del moscardón inoportuno y tritura de nuevo en su pininkia la pasta fermentada. Girando la cabeza con ostentación en la dirección opuesta a la mujer y con un amplio gesto, el invitado ofrece la copa para sus manipulaciones.

Con un movimiento idéntico, acompañado de la pronunciación de la palabra familiar apropiada, se le pide una ración suplementaria. Después de la tercera ronda, la cortesía y un sentido exhibicionista de la frugalidad exigen que se opongan leves negativas a un nuevo trago, así como las reglas de la hospitalidad imponen a las mujeres ignorar esas manifestaciones de cortesía. Las protestas se hacen más enérgicas a medida que el número de vueltas aumenta, pero permanecen sin efecto. Apenas se admite que un hombre pueda beber menos de una media docena de copas sin ofender gravemente a la dueña de casa que las prepara; sin embargo, cuando varias mujeres sirven simultáneamente, es lícito devolver uno de los pininkia antes de ese fatídico umbral. En las excusas hay que dar muchas muestras de inventiva y de una gran vehemencia en su formulación para satisfacer el amor propio de la despensera de chicha y verse librado de su inagotable pininkia.

Las esposas son las amas absolutas de este pequeño juego que, a pesar de la pasión insaciable que los achuar demuestran por su bebida, puede terminar por parecerse al suplicio del embudo. Los chasquidos de lengua entusiastas del principio dan pronto lugar a manifestaciones discretas de aerofagia, el estómago se infla como un globo, la ligera acidez del brebaje provoca una salivación desagradable y el irreprimible deseo de eliminar el líquido acumulado en la vejiga debe ser dominado por decoro. Cuando las mujeres están de mal humor, el encanto del convite acaba por desvanecerse y su falsa solicitud se transforma en el imparable exutorio de una relación de fuerzas desigual entre los sexos.

Nada semejante ocurre hoy, afortunadamente. Como Wajari está atareado lejos de casa durante todo el día, la sesión vespertina de nijiamanch es uno de los raros momentos en los que puedo ejercer mi profesión, esto es, hacer hablar a quien en la jerga de nuestra disciplina recibe el nombre más bien desagradable de informante. A decir verdad, hice muy mal en considerar a Wajari como un informante, comparable con esos personajes oscuros que, en las novelas policiales o de espionaje, desgranan sus confidencias en sitios discretos. Sin duda, debemos esta nada elegante herencia terminológica a la tradición de los etnólogos africanistas de preguerra –siempre rodeados de *boys*, mozos de equipajes e intérpretes–, que remuneraban a los sabios indígenas por sus horas laborables desde la veranda, como se le da la propina al jardinero. Por cierto, los etnógrafos de la Amazonia no están impregnados de angelismo y también distribuyen monedas por toda clase de buenas y malas razones: no se ingresa en la intimidad de perfectos desconocidos sin retribuir de un modo u otro su buena voluntad o asegurarse por ofrendas adelantadas que a uno no lo pondrán en la puerta.

Fue nuestra apuesta dirigirnos al Kapawi sin provisión alguna de alimentos, pero ampliamente provistos de pequeños objetos de trueque. Wajari, por lo demás, no se equivocó cuando, la tarde de nuestro primer encuentro, nos invitó a vivir con él. Tras la partida precipitada de los dos guías quechuas hacia Montalvo, el joven achuar que había conversado con ellos en su lengua nos sugirió en un español extremadamente rústico que ingresáramos en el interior de la casa de Wajari. Tseremp había adquirido sus talentos políglotas trabajando algunos meses como mano de obra para una compañía de investigación petrolera en el río Curaray, al norte del territorio achuar. Le expliqué que deseábamos pasar allí algunos días para aprender el jíbaro y él dedujo de ello que éra-

mos misioneros protestantes estadounidenses, lo que con perfecta mala fe no negué ni confirmé. Tseremp fue entonces nuestro intérprete ante el dueño de casa, y al cabo de una larga perorata que escuchamos con incomprensión llena de angustia, nos transmitió el ofrecimiento de Wajari de vivir en su casa.

Ese mismo atardecer le di a Wajari un gran machete y un pedazo de tela para cada una de sus tres esposas; los aceptó en silencio y sin parecer darle importancia. Después de una semana de compartir con él la vida doméstica, parecía haber admitido nuestra presencia como algo casi natural, manifestaba una distancia amable, tan discretamente atenta a nuestras necesidades como desprovista de servilismo. En dos o tres ocasiones, hicimos algunos regalos menores a las mujeres y a los niños y distribuimos medicamentos para paliar una crisis de paludismo o la diarrea de un niño de pecho. Pero yo no sentía que aquellos regalos fueran corruptores o que hubieran convertido a Wajari en un informante debidamente retribuido por develar los secretos de la cultura ante mi indagación.

Mi anfitrión continuaba engullendo en silencio la chicha de mandioca que su esposa le vertía con liberalidad. Bebió un trago y se volvió de pronto hacia mí, mirándome fijamente a los ojos: la etiqueta autoriza en adelante la conversación y la iniciativa recae sobre él, como es siempre el caso durante las visitas.

–¿Está bien?

–Sí, bien.

–Y la señora, ¿está bien?

–Sí, está bien.

Hasta aquí nada demasiado difícil; el pequeño diccionario mimeografiado shuar-español del reverendo padre Luigi Bolla me permite, a pesar de las diferencias de vocabulario entre los dos dialectos, sostener sin apremio este centelleante diálogo. Envalentonado por el éxito, procuro orientarme hacia mi objetivo con menos banalidad.

–¿Y esto qué es? –digo, señalando su silla.

–Es un *chimpui.*

Ya lo sabía; el inestimable léxico del misionero explica que el chimpui es un pequeño taburete de madera esculpido. Pero la apariencia zoomórfica de la silla me intriga y es su significación simbólica lo que quiero averiguar.

–Claro, es un chimpui, ¿pero qué es?

–Es un chimpui completo, un verdadero chimpui.

Mi saber no va mucho más lejos en términos de fórmulas interrogativas, pero aparte de "¿qué es?", sé también decir "¿por qué?".

–¿Por qué el chimpui?

Wajari me respondió con una larga frase en la que creí distinguir que "nuestros antepasados" y "mi padre" han encontrado desde toda la eternidad inconcebible sentarse sobre otra cosa que no fuera un chimpui. Es el círculo vicioso típico de la explicación por la tradición, de la cual el etnógrafo no puede salir más que por una acción de arrojo o inventando una interpretación complicada pero verosímil. Elegí más bien la audacia que la imaginación, me acerqué al chimpui de Wajari, toque el pequeño rombo con forma de cabeza de reptil y repetí mi pregunta.

–¿Y esto qué es?

Siguió una nueva glosa. No retengo más que las primeras palabras, *yantana nuke*, que, tras consulta febril del diccionario, aparentemente significan "cabeza de caimán". Wajari continúa con entusiasmo un comentario que llega a ser para mí perfectamente ininteligible. Para respetar al menos las apariencias, puntúo su discurso con interjecciones vigorosamente aprobatorias, "¡Es verdad, es verdad!", "¡Bien dicho!", como les he escuchado hacer a los achuar durante sus diálogos. Interiormente, estoy rabioso; lo que Wajari desgrana ante mí con complacencia es, sin duda, el mito del origen de su pueblo, y he olvidado encender mi grabador. El protocolo soberbio de las investigaciones etnográficas lamentablemente se hunde, mi charla dirigida se encamina al fracaso, la indagación de la tradición oral se anega en las arenas de la incomprensión.

Mi posición altiva respecto de los intérpretes y de aquellos que los utilizan comienza a resquebrajarse; más vale, quizá, la sumisión a interpretaciones incontrolables de especialistas indígenas de la vulgarización cultural que esta ignorancia persistente engendrada por la barrera lingüística. Pero no tenemos opción. El español de Tseremp es demasiado rudimentario para que lo convirtamos en traductor y aquí nadie es bilingüe. A decir verdad, mi dificultad para ver en Wajari al informante patentado de los manuales de etnografía es atribuible, en lo esencial, a que no entiendo una gota de las informaciones que me proporciona. Tengo la impresión de que él cumple bien su papel sin haberlo aprendido, mientras que yo defraudo el mío pese a estar cuidadosamente preparado.

Un mutismo recíproco se instala de nuevo y yo apaciguo mis escrúpulos científicos con el recuerdo de un consejo que Claude Lévi-Strauss me dio antes de mi partida. Luego de haberlo agobiado con el detalle de las técnicas de investigación que pensaba emplear y los problemas sutiles que me permitirían resolver, concluyó nuestra conversación con estas simples palabras: "Déjese llevar por el terreno". En esa situación, no había otra cosa que hacer.

Senur regresó del Kapawi tras haber cortado el pecarí en cuartos y lavado las tripas. Antes de comenzar la preparación del animal, puso primero el hígado y los

riñones a asar sobre una pequeña brocheta para servirle a su esposo. Invitados en este caso a compartirlo, lo degustamos con gran placer puesto que, en una cocina donde la insipidez de lo hervido reina sin igual, los despojos de la caza son los únicos que se comen asados. Entza y Mirunik han construido entre tanto una parrilla de madera verde sobre uno de los fuegos para poner a ahumar la carne. La parrilla sirve para todos los habitantes de la casa, pero la carne ya ha sido distribuida por Senur entre las mujeres; su privilegio de ancianidad le ha permitido guardarse dos perniles y un buen trozo de espinazo, dándole el resto a las otras dos esposas.

Para las necesidades de la cena, cada mujer selecciona un pedazo de carne que pone a cocer a fuego lento en una marmita de mandioca o de taró. Una después de la otra, vienen a depositar a nuestros pies una porción de puchero en unos *tachau*, grandes platos de tierra cocida barnizados de negro. Paralelamente, Wajari ha sido atendido e invita a sus hijos adolescentes, Chiwian y Paantam, a compartir su ración, mientras que Senur, Entza y Mirunik reúnen a su alrededor a sus hijos respectivos para un pequeño festín íntimo. Aunque las esposas comen a veces juntas, por lo común cada una provee a su propia alimentación y a la de su progenie: incluso en el seno de la familia, el hecho de que sean ocasionalmente comensales no entraña compartir los alimentos. Nuestros achuar, evidentemente, no han oído nunca hablar del comunismo primitivo.

Una calabaza con agua circula a manera de palangana para las abluciones preparatorias a la comida; un sorbo para enjuagarse la boca, luego un sorbo vertido en un delgado hilo para lavarse las manos. El dueño de casa me invita entonces a empezar con la expresión estereotipada: "¡Come la mandioca!", a la cual hay que responder con consentimiento forzado y el asombro fingido de descubrir de pronto a los pies los platos humeantes. La mandioca dulce es el alimento básico de los achuar, sinónimo tan estrecho de comida como lo es el pan en Francia, y acompañado incluso de un trozo de carne, se invitará a consumir por litote siempre esta modesta ración. Es de buen tono por parte del invitado continuar un rato rechazando esta ofrenda, como si estuviera harto y fuera incapaz de ingerir bocado, y sólo agobiado por las reglas de cortesía debe uno resolverse a picotear los platos hasta entonces laboriosamente ignorados.

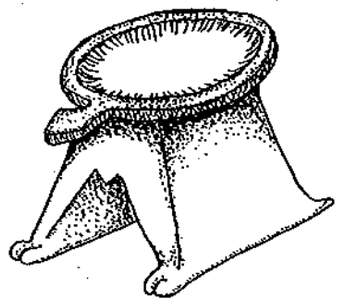
Terminada la comida, la calabaza con agua circula de nuevo y ahora toca a Mirunik servir la inevitable chicha de mandioca. Wajari conversa a media voz con su hijo mayor mientras degusta su nijiamanch, lo cual me dispensa de otra desgraciada tentativa de requisitoria oral. El sol se abisma detrás de la selva con la súbita ineluctabilidad de esta latitud, abandonando tras de sí un degradé de azul cobalto y bermellón sobre el que se recortan finamente en sombras chinescas las hojas delgadas y enlazadas de las palmaras chontas. Perdido en esta lujuria de pasteles, un minúsculo cúmulo vela en el poniente, como una roja linterna veneciana puesta sobre la cima de los árboles. La absoluta inmovilidad del aire hace aún más estáticas las masas vegetales confundidas en un primer plano único que se destaca sobre la tela celeste como un decorado sin profundidad.

Sumergida en verdes monótonos, la naturaleza es aquí poco propicia para desencadenar la emulación pictórica; no despliega su mal gusto más que al crepúsculo, y entonces se adecua a la estética de Baudelaire, sobrepasando en su artificio los coloridos de los más horribles cromos. Una agitación excepcional de los anfitriones de la selva acompaña esta breve lujuria de cromatismo; los animales diurnos se preparan ruidosamente para dormir mientras las especies de las tinieblas se despiertan para cazar con apetitos carnívoros. Los olores también son más nítidos, pues el calor del fin de la tarde les ha dado un cuerpo que el sol no ha tenido la capacidad de disipar. Entumecidos durante la jornada por la uniformidad de los estimulantes naturales, los órganos sensibles son de pronto asaltados al crepúsculo por una multiplicidad de percepciones simultáneas que hacen muy difícil toda discriminación entre la vista, el oído y el olfato. Con esta brutal excitación de los sentidos, la transición entre el día y la noche adquiere en la selva una dimensión particular, como si la separación entre el cuerpo y su entorno se aboliera por un corto momento ante el gran vacío del sueño.

Es la hora tan esperada en que por fin podemos bajar la guardia. La mirada atenta que posamos sobre nuestros anfitriones nos es devuelta evidentemente con constancia y ese pequeño juego de observación recíproca conoce su tregua a la caída de la noche. Los niños, en particular, dejan de espiarnos para comentar nuestros menores actos y gestos con susurros ahogados en risas. A esta hora están ocupados en cazar chicharras con un pequeño tubo de bambú provisto de un pistón que dispara bolitas de arcilla seca por compresión. Se escuchan sus alaridos de alegría en los bosquecillos que bordean la ribera cuando logran alcanzar unos de sus blancos. Senur les grita: "¡Cuidado con las serpientes!", luego masculla en la semioscuridad mientras atiza un fuego y maldice probablemente su inconciencia frente a los peligros de la selva. En voz baja, hablo con Anne Christine de los acontecimientos de la jornada, de la lentitud de nuestro progreso y de todo lo que hemos dejado atrás. Sin este retorno a la intimidad que nos es ofrecido cada noche, soportaríamos sin duda menos fácilmente las contrariedades de nuestra vida nueva, y confieso que me pregunto a veces de dónde algunos de nuestros colegas han podido sacar la fuerza de ánimo para permanecer solos varios años en condiciones similares.

Sin duda fatigado por su jornada de caza, Wajari no parece esta noche dispuesto a velar. La señal de acostarse es dada cuando me indica el lecho de las visitas con la simple orden: "¡Duerme!". Contrariamente a muchas otras tribus amazónicas, los jíbaros no utilizan hamacas, sino camastros rectangulares recubiertos de listones flexibles de madera de palmera o de bambú. Se duerme de manera extraña, con las piernas a medias en el vacío y reposando sobre una pequeña percha que está encima de un hogar a combustión lenta. Este dispositivo se funda en el viejo principio de la sabiduría popular según el cual nunca se tiene frío cuando los pies están al calor; a condición de levantarse regularmente para reavivar el fuego moribundo, se consigue así combatir el frío húmedo de las pocas horas que preceden el alba.

Los lechos de los habitantes de la casa están circundados por tres planchas de listones de madera: en esta habitación sin tabiques, los lechos ofrecen un pequeño islote de intimidad, semejante al lecho cerrado bretón que domina la sala común. Nuestra cama está desprovista de ese refinamiento. Apoyada a los postes periféricos, apenas protegida de la lluvia por la saliente del antetecho, se abre tan largamente hacia el jardín y la selva que uno se creería sobre una balsa, todavía unida a la casa por una amarra tenue, pero a punto de derivar hacia las tinieblas de la jungla desde el momento en que el sueño haya burlado nuestra vigilancia. Los ruidos esporádicos de la morada adormecida son suplantados en este proscenio por los ecos nocturnos de la vida salvaje; el fondo estridente de las chicharras y de los grillos, el bajo continuo de los sapos son puntuados por los gritos melancólicos de las aves rapaces y los tres silbidos descendentes del chotacabras. Y es de esta manera casi incongruente que el llanto de un niño o el gemido de un perro convocan la proximidad de un universo familiar, mientras la noche suprime aquí las construcciones pacientes de la humanidad.



Taburete chimpui del dueño de casa. Ilustración del autor.

II. TEMPRANO EN LA MAÑANA

UN RESPLANDOR TEMBLOROSO da un lengüetazo por el interior del techo de hojas de palmera, capturando en su campo la disposición en damero de las planchas y de los cabrios. Atravesada ocasionalmente por una sombra gigantesca, una suave luz anaranjada afirma poco a poco los detalles de la estructura de madera al ritmo regular de un aliento experto: en la noche aún oscura, una mujer viene a reanimar el fuego. Quedan dos largas horas antes del alba, pero los habitantes de la casa ya se despiertan para las rutinas de un nuevo día. La movilización no es ni inmediata ni general y la humedad penetrante no incita mucho a perder el tiempo: fuera de Senur y de Wajari, nadie todavía se ha levantado. Algunas cabezas de niños despeinadas surgen de las camas cerradas, luego vuelven a sumergirse en el calor mullido en el que es tan lindo remolonear. El dueño de casa se ha sentado en su chimpui, dando su ancha espalda al calor revigorizante del hogar. Su esposa regresa del río, surgiendo de la oscuridad con una gran vasija de agua fresca. Chiwian, un muchacho de unos quince años, va a unirse a su padre en silencio y se sienta como él de espaldas al fuego, a caballo sobre uno de los leños.

Sobre el hogar del *tankamash*, Senur dispone el *yukunt*, una gran copa negra de boca muy ancha. Este recipiente, provisto de un pie hueco en forma de huso, está destinado a la preparación de la *wayus*, una infusión elaborada con una planta cultivada que pertenece a la misma familia de la célebre yerba mate de los argentinos. El bulbo del fondo contiene las hojas y la extremidad estrecha oficia de filtro para impedirles que se expandan en la cocción mientras uno se sirve a voluntad con unas pequeñas calabazas oblongas. Como Wajari me ha invitado a unirme a él, abandono con pesar la tranquilidad de mi lecho para ir a cumplir con mi deber junto al fuego. La wayus es más que un té matinal, es una institución del mismo orden que la chicha de mandioca, pero sometida a un protocolo menos estricto. Sólo los hombres consumen esta infusión dulzona de propiedades ligeramente eméticas, que cancela por un tiempo, en la intimidad del fin de la noche, el formalismo ampuloso de la etiqueta diurna.

Al invitar a un visitante masculino a sentarse junto con él cerca del fuego, el dueño de casa suprime por un momento la invisible barrera que confina a los

extranjeros en los lindes del espacio doméstico. De forma casi elíptica, la casa achuar está, en efecto, separada a lo ancho por un límite no material que la divide en dos partes de dimensiones desiguales: el *ekent* y el *tankamash*. Lugar reservado a la sociabilidad masculina y a la recepción de visitantes, el tankamash ocupa aproximadamente un tercio de la casa, desde una de las extremidades en semicírculo hasta los primeros pilares que sostienen la estructura. Allí se sienta Wajari en su chimpui como en un trono, allí duermen los invitados y los adolescentes solteros de la casa. Allí también se encuentra el *tuntui*, un tambor muy grande hecho con un tronco vacío y mantenido en posición semivertical por una liana atravesada en su extremidad superior y amarrada a una viga horizontal que une las alfardas. Por razones que aún me resultan misteriosas, ese largo cilindro de sonido cavernoso se encuentra, a su vez, prolongado en ambas extremidades por rombos en forma de cabeza de reptil. En el tankamash, el dueño de casa y sus invitados disponen cada uno de un hogar formado por tres grandes leños en estrella. Las maderas seleccionadas son particularmente densas y se consumen muy lentamente; para reanimar la llama, basta poner en contacto las extremidades de los troncos, agregar algunas ramas y atizar unos instantes el fuego que se está incubando. Estos hogares masculinos están eximidos del servicio prosaico de la cocina y sirven únicamente para calentar las horas frescas de la noche y recibir al círculo de bebedores de wayus.

Por contraste, el ekent es el ámbito de las mujeres y de la vida de familia. Las camas de la casa están erigidas en el perímetro, mientras que el centro está ocupado por hogares culinarios y por una importante batería de *muits*, esas grandes vasijas de tierra cocida donde se deja fermentar la mandioca. Canastos de maní o de espigas de maíz cuelgan de las viguetas, fuera del alcance de la voracidad de los ratones y de la glotonería de los niños. Sobre cañizos de madera de palmera se amontonan los utensilios domésticos, los paquetes de arcilla y los colorantes para la alfarería, los bloques de sal gris producidos por los shuar de Mangosiza, el hilo de pescar, los husos de algodón: todo el modesto batiburrillo de la vida cotidiana.

Petrificados ante la idea de comprometer por un gesto intempestivo la amabilidad de la acogida que nos estaba reservada, pero instruidos también por la lectura de nuestros antecesores entre los jíbaros, Anne Christine y yo hemos aprendido rápidamente las pocas reglas de convivencia que permiten desplazarse en la casa sin cometer torpezas. En esta habitación abierta y cuyo interior se deja abarcar con una sola mirada, el protocolo impone accesos y áreas diferentes a los hombres y a las mujeres según sean miembros de la casa o extranjeros.

El ekent, en principio, me está prohibido, como a todos los visitantes masculinos, y tengo que limitar mis movimientos a la parte del tankamash que me está asignada, salvo cuando Wajari me invita cerca de su hogar para beber la wayus. Las mujeres y las hijas del dueño de casa están obligadas también a hacerlo, puesto que no atraviesan la línea imaginaria que las separa del tankamash a no ser para las necesidades de su oficio, es decir, servir las comidas a los hombres y ofrecerles la chicha de mandioca. Wajari, por supuesto, dondequiera que esté se encuentra en su casa en este espacio que él mismo construyó, privilegio de la condición masculina que se extiende a sus hijos mayores.

Anne Christine debe a su estatuto un poco particular el goce de una gran libertad de movimiento. En tanto mujer, tiene libre acceso al ekent, donde pasa una parte del día con las esposas de Wajari, pero las obligaciones que se imponen a su sexo están en cierta medida obliteradas por la extrema distancia que introduce su origen extranjero. Mientras que la mujer de un visitante no es comúnmente admitida en el tankamash sino para compartir por la noche la cama con su marido, Anne Christine puede elegir a gusto ir a unirse con las mujeres en su gineceo u ocupar un lugar discreto a mi lado, como lo haría un adolescente de visita a su padre. Ella respeta con buen humor las apariencias de esta sumisión que le abre las puertas de dos mundos, uno de los cuales me está casi irremediablemente cerrado.

Wajari cuenta a Chiwian una larga historia que comienza con la fórmula *yaunchu*, esa apertura universal de los mitos y de los cuentos que podría traducirse por "hace mucho tiempo". Las peripecias parecen numerosas, salpicadas por onomatopeyas expresivas o cambios de ritmo melódico, y echo pestes contra la incompetencia lingüística que priva a mi curiosidad de ese probable tesoro de la cultura jíbara. Cautivado por el relato de su padre, el joven Paantam se ha unido también a nosotros. Sin embargo, la misma curiosidad no anima por igual a los otros miembros de la casa: Senur se volvió a acostar y las otras dos mujeres todavía no se han levantado. Dominando la escena desde sus plataformas, juegan con sus hijos o conversan con ellos en voz baja.

En efecto, todo un mundo retoza en los *peak*, como se llama a estas camas cerradas. Cada una de ellas acoge a una esposa y su progenitura de baja edad o sea, a veces, cuatro o cinco hijos. Éstos abandonan el lecho materno recién a los 12 años: los varones van a dormir en el tankamash y las chicas disponen entonces de una cama propia en el ekent. En cuanto a Wajari, hace honor cada noche al peak de una esposa diferente según una rotación que mi contabilidad minuciosa afirma equitativa. Las mujeres casadas son así dueñas de un pequeño terri-

torio bien separado donde viene a atracar su esposo nómade y colectivo. Este territorio se proyecta, además, más allá de los límites del peak, en las reglas de exclusividad que gobiernan el uso de los objetos domésticos. Senur, Entza y Mirunik disponen cada una de un fuego culinario que Wajari debe alimentar yendo a buscar pesados leños en el bosque. Los utensilios domésticos y las herramientas que no fabrican ellas mismas –machetes, ollas de hojalata, estacas para cavar– están también escrupulosamente repartidos. El único instrumento de cocina cuya utilización comparten es el mortero para la mandioca, gran placa redonda y ligeramente hueca, confeccionada con una raíz tabular.

La cama de cada esposa está flanqueada por otra en miniatura donde yace media docena de perros malhumorados y flacos. Las jaurías son aquí asunto exclusivo de las mujeres, que las poseen con orgullo, las educan con amor y las adiestran con competencia. Las alimentan también con cuidado, con un sabroso puré de batata dispuesto en caparazones de tortuga. La flacura penosa de estos pobres piojosos no es, pues, resultado de la parsimonia de sus amas, sino del temible vigor de los parásitos que los afligen. A pesar de su columna vertebral saliente y de su rabo descarnado, los perros achuar son sabuesos valientes y tenaces. Realizan, además, una guardia eficaz de las casas, rodeando a los intrusos con vueltas amenazadoras de las que es a veces difícil salir sin ser lastimado. Raramente se los deja vagar en libertad y, para prevenir peleas, las jaurías de las diferentes esposas quedan atadas en sus plataformas respectivas por correas de corteza.

Hundido en una pequeña hamaca colgada de los montantes de la cama cerrada, el bebé de Entza se puso a llorar. Su madre lo hamaca con la punta del pie, a la vez que despioja tranquilamente la cabellera de una chiquita; tararea una canción de cuna para calmarlo. Ante la falta de resultados, Entza abandona enseguida su recreo higiénico para tomar el bebé y darle el pecho. Pero apenas lo alza da un grito y se precipita hacia nosotros. La cabecita está sucia de sangre, en parte coagulada, mientras que el cuerpo parece por contraste de una palidez enfermiza. Preocupado, Wajari interrumpe su narración y toma el bebé en sus brazos; escruta su cráneo ensangrentado hablando entre dientes con tono amenazador, luego me pide que lo examine. Justo debajo de la oreja, una pequeña mordedura señala el crimen atroz: un vampiro ha venido en el curso de la noche. Aunque sin gravedad, la herida ha sangrado en abundancia; en efecto, el animal no muerde más que superficialmente, pero deposita una secreción que anestesia a su víctima e impide que la sangre se coagule. Estos vampiros son apenas más grandes que un ratón y su punción nocturna no trae consecuencias;

sin embargo, si vuelven a molestar a un bebé ya flaco, acaban provocando una suerte de anemia que puede resultar mortal.

Es la segunda vez desde el inicio de nuestra estadía que el bebé es atacado y su padre parece muy perturbado. Mientras Entza le lava la cabeza con agua caliente, Wajari lo hace saltar gentilmente sobre sus rodillas para tratar de calmar su llanto, luego lo levanta bien alto con sus brazos y le chupa el pene. Nuestro huésped ofrece en el ejercicio de su ternura paterna una curiosa mezcla de fuerza bruta y delicadeza. El torso musculoso y el cuello poderoso, los rasgos de la cara viriles y afirmados subrayan por contraste la gracia casi femenina de los cabellos negros que barren sus hombros. El bebé se ha calmado y lanza gorjeos de placer jugando con la melena sedosa de su padre; trata de agarrar los dientes de jaguar que este último lleva en un collar o las cintas multicolores que envuelven sus puños. En esta cultura donde el cabello largo y los adornos preciosos son atributos de los hombres, el bebe juguetea con Wajari como si se tratara de una hermosa madre burguesa de cabellera perfumada y collar brillante.

¿Qué pensar frente a este cuadro conmovedor pero sin la afectación de la siniestra reputación que se les dio a estos guerreros reductores de cabezas? Por cierto, Wajari no es siempre tan cariñoso con su progenie y es necesaria una ocasión algo excepcional para verlo jugar así con un bebé. En cuanto un niño empieza a caminar, y sobre todo si se trata de una niña, adopta respecto de él una actitud más mesurada y se abstiene a partir de entonces de todo abrazo. Pero este pudor del gesto no oculta el orgullo afectuoso de su mirada cuando contempla con impasibidad a su pequeña horda. Es como para creer que hemos dado con los únicos indígenas pacíficos de esta sociedad considerada sanguinaria y que se esfuerzan por representar ante nosotros una ficción rousseauniana que nada en la literatura etnográfica dejaba prever.

La luminosidad lechosa del alba comienza a suplantar el resplandor de los hogares. La bruma que sube del río envuelve con su vello los contornos del huerto y ahoga en una curiosa uniformidad los primeros fuegos de un sol aún invisible. A veces, un desgarro deja entrever la copa de un árbol, pero el suelo está tapizado de una nube algodonosa que enrolla sus bollos alrededor de la vegetación como humo de teatro. El rito de la wayus se encamina hacia su inevitable conclusión. Las virtudes de esta infusión no son solamente sociales, son primero y ante todo eméticas. Bebida en pequeñas cantidades, la wayus no ejerce ningún efecto particular. Pero, al igual que la chicha de mandioca, se la bebe aquí sin descanso hasta vaciar la gran copa negra, y una náusea persistente se instala de inmediato si no se alivia al estómago de esta sustancia líquida.

Acompaño entonces a Wajari entre los arbustos que bordean el Kapawi y haciéndome cosquillas en la campanilla, como se debe, con una pequeña pluma, me entrego en medio de los vapores del alba a la costumbre cotidiana del vómito. Los hombres no empezarían la jornada sin esta enérgica purgación que devuelve al organismo la virginidad del estómago vacío. A través de la expulsión purificadora de los residuos fisiológicos, los achuar han encontrado un medio cómodo para abolir el pasado y renacer cada mañana al mundo con la frescura de la amnesia corporal.

Wajari no regresa conmigo a la casa, sino que me anuncia con voz serena que va a defecar en el río. La purificación debe perseguirse hasta su término con una inmersión en las aguas aún muy frías del Kapawi y la evacuación en la corriente de los últimos desechos. Por nuestra naciente camaradería debería acompañarlo en esta actividad que los hombres unidos por el afecto realizan siempre en tándem, pero no he aceptado hasta ahora esta sumisión excesiva a las obligaciones de la observación participante. Ligeramente río abajo de la pequeña ensenada destinada a las actividades hogareñas, Wajari hace un revuelo del diablo: golpea el agua con las manos ululando de manera sostenida, grito que se alza entre los vapores del río como una sirena de niebla. Se interrumpe por momentos para decir triunfalmente en un alarido: "¡Soy Wajari! ¡Soy Wajari! ¡Soy fuerte! ¡Soy un jaguar que anda en la noche! ¡Soy una anaconda!". El contraste es sobrecogedor con la dulzura de los cuadros domésticos precedentes. Desvanecido el tierno padre, desaparecido el anfitrión considerado: ahora es el guerrero quien exalta su gloria en el alba atenta.

Goteando y temblando, Wajari regresa de su batahola con la seguridad de una virilidad reafirmada. Y como una prueba sólo tiene gracia si se la comparte, embarca en sus brazos tres o cuatro cachorros para ir a arrojarlos al Kapawi. Los perros deben educarse como los hombres, y no hay nada como un baño para fortificar su coraje. Chiwian y Paantam, sin embargo, no parecen querer seguir a su padre en esas abluciones ascéticas en que se forjan las cualidades de la condición masculina. No por esto es reprendida su molicie pues, a partir de los doce o trece años, los varones parecen aquí libres de su persona: Wajari nunca da órdenes a sus hijos ni les levanta la voz.

A los desdichados cachorritos no les sienta bien ese tratamiento de favor; ladran penosamente cada vez que su inflexible amaestrador los devuelve al río con enérgicas expresiones de aliento. Tiritando de frío, suben finalmente hasta el talud tropezando, pero para chocar contra una nueva prueba. Sin duda inspirado por sus gemidos, el agamí que cuida la casa ha decidido, no sabemos por qué, cerrarles el paso. Del tamaño de una gallina, pero de patas muy largas, este pájaro se deja domesticar muy fácilmente cuando es capturado joven; con una distinción arrogante, pasea entonces por los alrededores de la morada un elegante plumaje gris ceniza de reflejos verde oliva. A pesar de su apariencia ponderada y delicada, el agamí adora jugar al cancerbero, señalando la llegada de un extranjero con el grito penetrante e indignado que le ha valido su nombre. El de Wajari está sujeto a mañas: interrumpe a veces su patrulla de dandi para lanzarse muy vulgarmente sobre el animal o el visitante que le desagrada. Es difícil deshacerse de sus ataques histéricos y los pobres cachorritos pasan por la cruel experiencia. Entretanto, las jaurías se han puesto a ladrar contra la impúdica ave; el tití cautivo brinca hacia todos lados trepado a su hamaca dando gritos sobreagudos y los bebés asustados hacen oír su llanto convulsivo. Senur termina por saltar lanzando imprecaciones para separar la riña a bastonazos y el odioso animal retoma su guardia con una satisfacción sarcástica.

El sol disipó la bruma de la que no quedan más que algunos jirones enredados en el linde del bosque. El cielo muy despejado anuncia una nueva jornada de calor, aunque éste no se haga sentir antes de la media mañana. Son las seis y media en mi reloj y el desayuno se anuncia al fin bajo la forma de una vuelta general de chicha de mandioca, acompañada para beneficio nuestro con un plato de taros hervidos. Wajari se limita a los líquidos. Según su costumbre, no comerá nada antes del final de la tarde, cuando tenga lugar la única comida cotidiana verdadera que debe estar compuesta por algún plato de animal de caza o de pescado para calificarse como tal. Un pequeño tentempié de mandioca asada, de dioscórea o de taro viene a veces a saciar un poco el hambre y permite esperar la cena, pero debe ser comido como quien no quiere y casi deprisa y corriendo. La glotonería es despreciada aquí y se recuerda constantemente a los niños pequeños que tienen que moderar su gula natural. Puesto que la comida es tan variada como abundante, no es el fantasma del hambre lo que engendra esta discreción, sino el sentimiento de que la temperancia bajo todas sus formas es la virtud ejemplar de los grados superiores de la humanidad. Con excepción de la chicha de mandioca, de la que se puede engullir cantidades considerables, los modales de la mesa imponen a los hombres una fachada de frugalidad tanto más ostentadora cuanto numerosos son los testigos.

A caballo en su chimpui, Wajari se ha lanzado en su aseo con la misma aplicación que una cortesana veneciana. Después de haberse peinado cuidadosamente el cabello, lo divide en dos trenzas a un lado y a otro del flequillo espeso que le come las cejas. En cada trenza hay enredado un gran cordón de

algodón rojo, mientras que su larga cola de caballo está atada por una cinta tejida de motivos geométricos, que lleva en sus extremidades plumas de tucán rojas y amarillas que forman en su nuca como un ramillete. Toma luego sus *karis*, dos delgados tubos de bambú de unos treinta centímetros de largo adornados con un motivo de rombos grabado al fuego; cada tubo está rematado por una roseta de plumas y una larga mecha de cabello negro. Habiendo humedecido con saliva los bambúes para hacerlos deslizar mejor, Wajari retira los dos bastoncillos que lleva en los lóbulos de las orejas para introducir delicadamente en los agujeros este voluminoso juego de alhajas. Pide entonces a unas de sus hijas que vaya a buscar una vaina en el arbusto de rucú que bordea la casa, como corresponde para un cosmético utilizado cada día por todos. Con un tallo mojado en el jugo rojo de la vaina, se dibuja en el rostro un motivo complicado a la vez que se examina con mirada crítica en el pequeño espejo que le di hace unos días. Finalmente satisfecho de su apariencia, nuestro huésped toma su gran machete, me invita a quedarme en la casa, y se va con paso alegre a visitar a su cuñado Pinchu que lo ha invitado a desbrozar un nuevo huerto. Una larga jornada de ocio forzado se abre ante mí.

III. RUMORES PUEBLERINOS

LA LLUVIA FINA que cayó toda la noche ha cedido su lugar a una de esas mañanas destempladas en que levantarse se convierte en un acto de coraje. Wajari renunció muy afortunadamente a su habitual lavado de estómago y su baño se desarrolló sin alboroto. En este momento está ocupado revolviendo su *pitiak*, un canasto trenzado con tapa muy cerrado donde guarda sus efectos personales y del que saca una abominable camisa de nailon abigarrada al estilo hawaiano. Tras sacudirla enérgicamente para hacer caer a las numerosas cucarachas que habían encontrado refugio en ella, lanza un "*tu-tu-tu-tu*" melodioso para invitar a las gallinas a picotear los insectos enloquecidos que huyen a toda velocidad a un lado y a otro. A pesar de la vulgaridad de su vestimenta, Wajari no parece ridículo, a lo sumo incongruente. Y si tiene esta deferencia hacia la elegancia vistosa de los trópicos es en honor de su hermano Titiar que nos ha pedido que fuéramos hoy a ayudarlo a construir su casa.

Titiar vive en la otra orilla, no muy lejos de aquí. Las lluvias de estos últimos días han hecho subir brutalmente el nivel de las aguas, y el gran tronco por el cual se atraviesa comúnmente el Kapawi quedó sumergido, por lo que atravesamos el río en la pequeña piragua sacudida por la corriente. La casa del hermano de Wajari se alza sobre una gran terraza arenosa en la confluencia del Kapawi y de un arroyo de aguas transparentes, encajonada en un pequeño barranco frondoso. Está flanqueada por el esqueleto de una gran estructura de madera ya armada por completo, pero aún desprovista de su techo de palmera. Al contrario de la de nuestro anfitrión, la casa está rodeada por paredes de bosque de palmeras, interrumpidas en cada una de las extremidades por una puerta plena. De su intimidad así disimulada, no se percibe por el momento más que grandes gritos.

Entramos por la puerta del tankamash, puntuando nuestra llegada con el saludo tautológico habitual: "¡Estoy llegando!". Hace falta un instante para acostumbrarse a la penumbra y distinguir la guirnalda de invitados que tapiza el muro del tankamash frente a la silueta de Titiar que reina desde su chimpui. Después de navegar en medio de una profusión de pininkia llenos hasta el ras, colocados en el mayor desorden en el piso y sobre los bancos, nos hacen un

pequeño lugar en la hilera de los visitantes. Wajari no es el único que se puso la ropa del domingo: varios hombres ostentan camisas que harían honor a una escuela de samba. Estas vestiduras llamativas contrastan con la sobriedad de la continencia, el formalismo de las actitudes y el exotismo de los adornos. Todos los hombres tienen el rostro delicadamente adornado con pinturas de rucú, algunos llevan tubos karis en las orejas y ostentan coronas de plumas de tucán o diademas de plumas de ara.

Titiar es un hombre bello, delgado, con ojos de terciopelo, de elocución lenta y melodiosa, cuyo porte ostensiblemente seguro parece traicionar por momentos una secreta aprensión. En este momento está manteniendo una conversación con Tsukanka, un "viejo" temible de unos 50 años, petiso, fornido, con cara de gárgola, feliz poseedor de seis esposas y más gruñón que un agamí. Nunca lo vi reír o sonreír, cosa que tal vez sea mejor ya que sus dientes revelados a veces brevemente están cubiertos por un barniz negro que los vuelve semejantes a una boca de lobo. Sean cuales fueren las circunstancias, Tsukanka habla muy rápido y muy fuerte, con una violencia apenas contenida que hace olvidar su baja talla. Se lo ve más formidable ahora que se ha lanzado en el diálogo ordinario de las visitas, el *yaitias chicham* o "discurso lento" que, contrariamente a lo que su nombre pareciera indicar, se desarrolla a un ritmo que mis oídos inexpertos juzgan extremadamente veloz.

El discurso lento es un modo canónico de conversación entre dos hombres, una suerte de responso que se desarrolla según una línea melódica específica, marcado por fórmulas estereotipadas que sirven para señalar las diferentes etapas del diálogo y las alternancias de palabra entre ambos interlocutores. Esta forma de expresión se usa sobre todo para entrar en tema en ocasión de las visitas de parientes cercanos; pero también, en cuanto una charla normal comienza a tratar sobre un tema grave o importante, es decir, susceptible de provocar un conflicto, los hombres caen de manera automática en las entonaciones sostenidas y las frases repetitivas características del discurso lento. Ahora bien, como las conversaciones sobre bueyes perdidos parecen ser aquí desconocidas y las ocasiones de conflicto no parecen faltar, la comunicación entre los hombres cobra por lo general la forma de un intercambio dialogado, más o menos alerta o acompasado, según la prosodia musical del discurso lento más o menos afirmada.

Los jefes de familia presentes están estrechamente emparentados. El dueño de casa se ha casado con una hermana de Tsukanka, que a la vez está casado con dos hermanas de Titiar. Según la lógica del sistema de parentesco jíbaro, esta relación de alianza recíproca es extensiva a Wajari, puesto que es hermano de

Titiar. Naanch es un hermano "entroncado" (*kana*) de Wajari y de Titiar, pues sus respectivos padres eran hermanos; se llaman, por lo tanto, "hermano" y se consideran como tales. Pero Wajari también se ha casado con una hermana de Tseremp; este último, al igual que sus dos hermanos Tarir y Pinchu, se encuentra así unido colectivamente a Wajari, Titiar y Naanch. Por lo demás, Tseremp es el marido de una hija de Tsukanka y desea tomar por segunda esposa a la hermana de ésta. Mukuimp, por su parte, es el yerno de Wajari; por el juego extensivo de las categorías de consanguinidad y de afinidad, resulta entonces que cuenta con tres "suegros". Finalmente, Tayujin y Kuunt son hermanos, y al ser su hermana una de las esposas de Naanch, tienen también a Wajari y a Titiar por cuñados; Tsukanka es también su suegro, ya que Tayujin está casado con una de sus hijas. Los hombres de esta pequeña colectividad no se dirigen unos a otros por su nombre, sino por uno de los cuatro términos de parentesco que denotan los entrelazamientos de sus relaciones: *yatsur* o "hermano" (hijos de mismo padre o misma madre o de hermanos de mismo sexo), *sairu* o "primo-cuñado" (marido de la hermana, hermano de la esposa o hijo de hermanos de sexo opuesto), *jiichur* o "tío-suegro" (padre de la esposa, hermano de la madre o marido de la hermana del padre) y *aweru* o "yerno-sobrino" (esposo de la hija, hijo de la hermana o hijo del hermano de la esposa).

Me he sentado al lado de Tseremp. De unos veinte años de edad, no muy alto pero bien plantado, tiene ese temperamento simpático y entusiasta que vemos generalmente entre nosotros en los jóvenes jefes de *scouts*. En su español rústico me explica que ese núcleo de parentesco ha venido a establecerse aquí hace tres o cuatro años a instancias de Wajari y de Titiar. Las familias vivían antes dispersas en toda la región del alto y medio Kapawi, a uno o dos días de marcha unas de otras, con lo cual sus relaciones se limitaban a visitas muy esporádicas a pesar de la proximidad de su parentesco. Los hombres del Kapawi mantenían hacía mucho tiempo relaciones de hostilidad con los shuar del Macuma, a unos diez días de marcha hacia el noroeste, y cuando estos últimos fueron "pacificados" por misioneros protestantes en los años cincuenta, mis compañeros tomaron la costumbre de ir de tanto en tanto a lo de sus antiguos enemigos para trocar sus cerbatanas y su curare por sal, herramientas metálicas y fusiles. Los misioneros estadounidenses vislumbraron de inmediato el partido que podían sacar de los intercambios ocasionales entre sus feligreses y aquellos indios rebeldes entre los cuales no habían logrado hasta entonces establecerse. Confiaron, pues, a unos shuar adoctrinados la tarea de convencer a sus socios comerciales del Kapawi que abandonaran sus guerras intestinas, que se reagruparan como pueblo y que

construyeran la pista de aterrizaje que estos pastores voladores imponen como primer paso hacia una vida cristiana. La gente del Kapawi vaciló mucho tiempo. Pero como la principal red de intercambio gracias a la cual se aprovisionaban de herramientas y fusiles en lo de sus vecinos achuar del sudeste se había interrumpido entonces brutalmente por un rebrote de hostilidad entre Ecuador y Perú, acabaron cediendo a las solicitudes de los emisarios shuar, con la esperanza de obtener más fácilmente entre los misioneros las armas y herramientas de las cuales ya no podían prescindir.

A nuestra llegada, los achuar habían terminado de desbrozar el terreno de aterrizaje hacía dos años aproximadamente, sin obtener por ello beneficios espectaculares. Un pueblo de unas doce casas se había edificado cerca de la pista, que los misioneros protestantes habían llamado Capahuari en referencia al nombre ecuatoriano del río. Según Tseremp, un pequeño avión venía a verificar cada tanto que los indios no se hubieran matado entre sí; si quedaba algo de lugar a bordo, uno de los hombres subía con cerbatanas o con adornos de plumas para ir a hacer negocios con su socio comercial shuar, y así se evitaba el muy largo viaje a pie hasta el Macuma. Regresaba a Capahuari algunos días después con toda una ferretería rutilante de cacerolas y machetes, pero sin los regalos que descontaba de los misioneros. Firmemente convencidas de las virtudes civilizadoras de la libre empresa, las sectas fundamentalistas dejan el ejercicio de la caridad a los idólatras católicos.

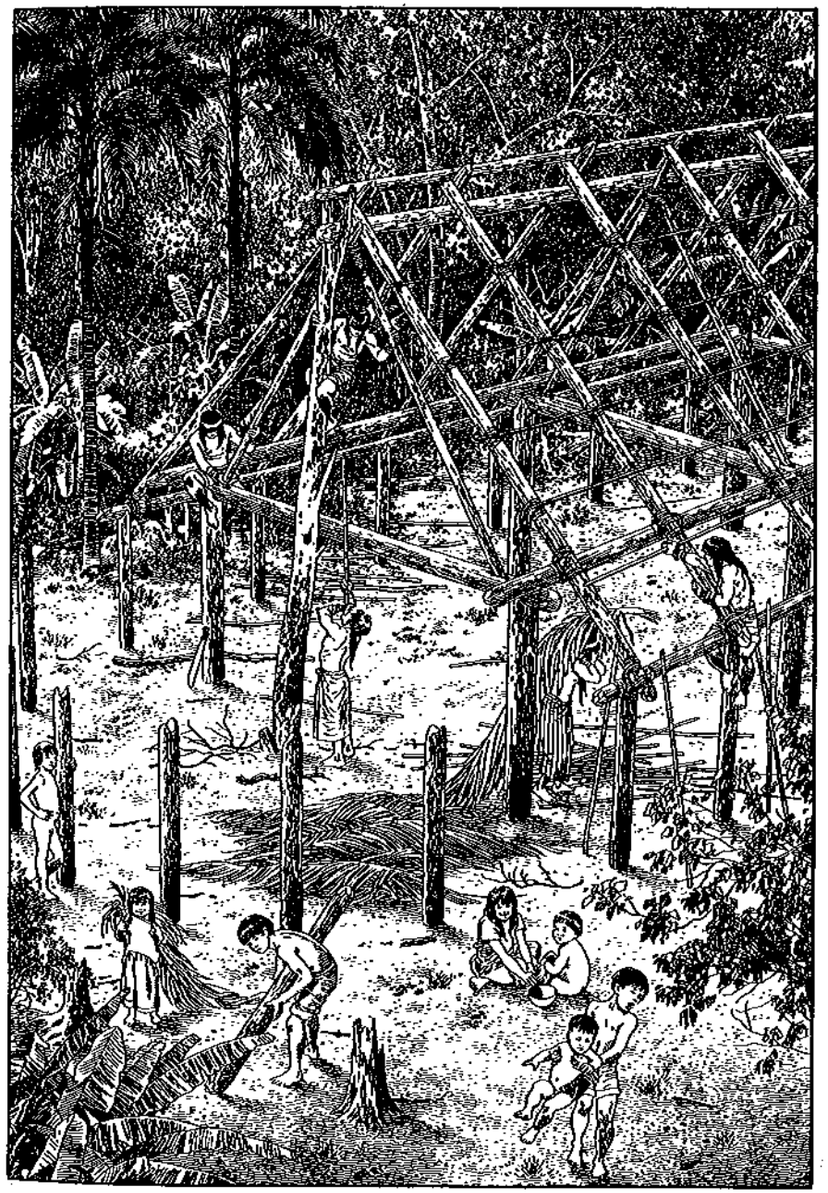
Wajari está terminando el discurso lento con Titiar. Ambos hermanos se visitan constantemente y, como no tienen noticias frescas para intercambiar, su entrevista ha sido más bien breve. Concluye con una frase estereotipada dicha en una gama constantemente ascendente:

– Veamos, hermano, habiéndote ahora visitado como solían hacerlo nuestros antepasados y deseando de nuevo visitarte próximamente, debo dejarte en este momento.

–¡Está bien! ¡Está bien!

La fórmula es retórica, pues debemos pasar el día trabajando juntos. Por lo demás, Titiar da la señal de partida y salimos todos en fila hacia la casa en construcción.

En las cuatro esquinas de un rectángulo de unos veinte metros de largo por unos diez metros de ancho, cuatro pilares sostienen vigas horizontales que se apoyan sobre un poste situado en medio de cada uno de los grandes lados. Sobre los dos lados pequeños de este gran paralelepípedo están montados los triángulos de las alfardas que soportan un largo caballete. Las dos extremidades



Dibujo de Philippe Munch a partir de los documentos de Philippe Descola.

más angostas se prolongan hacia el suelo con una serie de pequeños postes dispuestos en semicírculo que dan a la casa su forma elíptica. Hay unos cabrios de bambú sujetados con cuerdas a intervalos regulares sobre los dos lienzos laterales del techo y en abanico sobre los lados redondeados. El trabajo del día consiste en ligar a los cabrios delgadas planchas sobre las cuales se amarrarán las palmas que recubren la estructura.

Aparentemente, las tareas están repartidas de manera espontánea y nadie, ni siquiera Titiar, parece dirigir la ejecución de los trabajos. Estos hombres comparten un mismo conocimiento y son intercambiables en la cadena de las operaciones, pero admiro que esta cadena pueda desarrollarse sin una definición previa del rol de cada uno. Es cierto que la fórmula jerárquica de la división del trabajo industrial –en que el ingeniero programa los gestos que un capataz debe hacer ejecutar a los obreros– nos ha hecho olvidar estas antiguas redes de costumbres que se tejían en la obra colectiva. Bajo la apariencia de la espontaneidad, cada uno estaba atento al humor y a los gestos de los otros, volviendo así inútil toda función de autoridad.

Los más jóvenes, Tseremp, Kuunt y Mukuimp, trepan en la estructura de madera por los troncos de balsa tallados de muescas y comienzan a atar las planchas con lianas. Los demás preparan las planchas a partir de estipes de palmera a los que hacen una hendidura en el sentido de las fibras, y luego aplastan minuciosamente. La atmósfera es más distendida que en la casa y cada uno parece tomar gusto a este trabajo en común. Tayujin bromea con su hermano que se está haciendo el payaso sobre la estructura de madera; lo compara con un mono aullador.

–Me measte encima, hermanito de gran garganta –exclama con tono falsamente ofendido–. Te mataré para robarte tus mujeres.

Esta amenaza no parece conmover a Kuunt que está pataleando sobre los cabrios imitando maravillosamente el rugido ronco del mono aullador. Tayujin empuña entonces una plancha y simula disparar a su hermano como con una cerbatana.

– Te soplo una flechilla en el culo, hermanito mono aullador, veamos ahora si puedes seguir cubriendo a tus hembras.

Tsukanka no le encuentra ninguna gracia a esto. Lanza una enérgica serie de retos y llama a sus yernos a comportarse más discretamente. En su época, los hombres no hablaban así; eran orgullosos y fuertes, no se burlaban de sus hermanos; ahora los jóvenes son como los quechuas, ya no tienen vergüenza; juegan con las palabras, traen la vergüenza, pero no saben vengar a sus padres.

Las interpelaciones del padre son recibidas con un silencio incómodo por la joven generación, que retoma el trabajo sin chistar. Es probable, además, que la bufonería de Tayujin y Kuunt estuviera en parte dirigida a mí. La gente de Capahuari, en efecto, me ha dado un nombre achuar totalmente clásico, Yakum, el mono aullador, porque mi barba es del mismo color que el pelaje rojizo que cubre la garganta prominente de este animal. Durante el episodio del techo, me lanzaban miradas de costado que fingía no notar, pues si comienzo a comprender un poco la lengua, considero más juicioso mostrarme ignorante, con el fin de que los hombres no me presten atención y puedan conversar entre ellos sin reserva. Las bromas de las que soy objeto no son malvadas: se burlan de mi torpeza y asumo el rol de cuco junto a esos niños indisciplinados que se calman inmediatamente cuando los amenazan con ser devorados por el gran Yakum barbudo.

Hacia las once, Titiar clama el muy esperado *"¡Nijiamanch! ¡Jiamanch, jiamanch, jiamanch! ¡Wari, nijiamanch!"* y sus dos esposas aparecen con marmitas de chicha de mandioca y apilamientos de calabazas y de pininkia. Todas las planchas se hallan ahora fijadas a los cabrios y es momento de hacer una pausa. Los hombres, sin embargo, siguen agitándose con ostentación, fingiendo estar absorbidos en detalles de terminación inútiles, mientras Titiar los invita una y otra vez con insistencia a venir a beber. Luego de haber terminado cada uno por abandonar su tarea como a disgusto, el nijiamanch puede al fin fluir a chorros.

El primer deber de un hombre beneficiado por la cooperación de sus parientes y aliados consiste, en efecto, en darles de beber con liberalidad. Tal trabajo colectivo es llamado justamente "invitación", *ipiakratatuin*, y aquel que toma la iniciativa da primero una vuelta por las casas para invitar a cada hombre a ayudarlo con la fórmula estándar: "Mañana vendrás a casa a beber chicha de mandioca". No se hace nunca referencia a la naturaleza del trabajo a realizar –todo el mundo sabe que Titiar está terminando el techo de su nueva casa–, ni siquiera al hecho de que habrá que trabajar. Las libaciones y las palabras, formales o informales, ocupan un gran lugar en la invitación, y la labor comunitaria parece ser más un pretexto para una pequeña fiesta que una necesidad estrictamente económica.

Como cada casa achuar es casi completamente autosuficiente, un hombre no recurre a una invitación más que para tareas bien específicas, tales como el desbrozamiento con hacha de un nuevo jardín, la instalación de ciertas piezas particularmente pesadas de la estructura o para trasladar una gran piragua sobre cilindros desde el lugar de la tala donde ha sido confeccionada hasta un río

navegable. A decir verdad, sólo la última de estas operaciones exige una mano de obra exterior a la familia; en los otros casos, un hombre y sus hijos bastan para la obra; el trabajo colectivo es un modo para ganar tiempo y ahorrar esfuerzo. Esta ayuda no está sometida a una contabilidad minuciosa que impone una estricta reciprocidad en la cantidad de jornadas de trabajo con las que se benefician unos y otros. Pero como los parientes se deben asistencia, rechazar una invitación está mal visto, más aún cuando, con charlas y bebida, ésta proporciona la ocasión de una agradable ruptura en la monotonía de la vida doméstica.

El deseo de buena convivencia se vuelve menos agudo ahora que los achuar del Kapawi se reunieron alrededor de la pista de aterrizaje y pueden visitarse cotidianamente sin esfuerzo. Hasta hace cuatro o cinco años, estos hombres debían caminar durante varios días para dar la vuelta de las invitaciones en lo de sus parientes diseminados en la selva; y como el trabajo en común era por eso menos frecuente, se prolongaba en cambio por más tiempo y concluía con una gran fiesta de bebida en la que se bailaba hasta el alba. Al huir del aislamiento del hábitat disperso en este pequeño pueblo cuya única calle conduce al cielo, los achuar están descubriendo que cierta promiscuidad puede volver insulsas las alegrías de la vida mundana.

Es Tsukanka, y no Titiar, quien toma finalmente la iniciativa de volver al trabajo. En ningún momento el dueño de casa dio instrucciones a los que habían venido a ayudarlo, a no ser para invitarlos a hacer una pausa. Las únicas órdenes que he oído hasta el momento son las que los maridos dirigen a sus esposas y, en el plano formal en todo caso, los hombres parecen formar una comunidad de pares. Titiar manda justamente a las mujeres que lo acompañen a ir a buscar los fardos de palmas de *kampanak* que cortó en el bosque a más de una hora de aquí; este trabajo de carga es la única operación que recae sobre las mujeres en la construcción de la casa.

Dos especies de pequeñas palmeras son empleadas para cubrir los techos, kampanak y *turuji*, que pertenecen a la misma familia botánica y tienen la particularidad de crecer en colonias, lo que vuelve más fácil su colecta. Aunque estas plantas sean muy comunes, se necesitan grandes cantidades para hacer un techo y los bosquecillos más cercanos son rápidamente agotados; por eso, cuando el techo de palmas comienza a pudrirse después de unos doce años, sólo queda mudarse a un nuevo sitio. Sin embargo, como la antigua morada de Titiar no tiene más de ocho o nueve años, él cuenta con recuperar una parte de la paja con la que está cubierta para la que está construyendo ahora.

La disponibilidad de las palmas y la resistencia del techo son los principales recursos que condicionan el ciclo de cambios de hábitat. Pase lo que pase, un hombre debe reconstruir su casa cada doce o quince años; si quedan colonias de kampanak o de turuji en las proximidades, y si ninguna guerra impone un alejamiento táctico del territorio de los enemigos, edificará la nueva casa junto a la antigua, con el fin de poder continuar explotando sus cultivos de mandioca. En caso contrario, deberá seleccionar otro sitio para habitar, a uno o dos días de marcha, y emprender una laboriosa mudanza: desbrozamiento de nuevos huertos, trasplante de esquejes, construcción de la casa y de su mobiliario, etc. En Capahuari, este ciclo seminómade ha sido interrumpido recientemente por el reagrupamiento en pueblo, pero esta alteración de las formas de hábitat comienza ya a plantear algunos problemas; Titiar se quejaba de tener ahora que ir bastante lejos para encontrar las palmeras para cubrir el techo y las especies de madera apropiadas para la estructura de madera. En este bosque donde los recursos naturales son abundantes pero están muy dispersos, la concentración de las casas y el paso a una vida sedentaria provocan rápidamente perturbaciones en los modos tradicionales del uso de la naturaleza, cuyo costo mis compañeros empiezan a calcular; por más generosa que parezca la naturaleza en estas latitudes, soporta mal las presiones demográficas, aún modestas.

Como varios fardos de kampanak ya estaban depositados bajo el armazón, el trabajo puede continuarse sin Titiar. Cada palma es atada separadamente a una plancha por su pecíolo, de modo que se monta sobre la anterior. La colocación comienza con las planchas del antetecho, luego avanza hacia la techumbre, pues cada nueva franja de palmas recubre parcialmente la hilera inferior de modo que se asegure una impermeabilidad perfecta.

El ritmo de trabajo disminuyó considerablemente y aprovecho para pedirle a Tseremp precisiones sobre las animadas conversaciones que se desarrollaron a la mañana en la casa. Como lo sospechaba, se está tramando una vendetta, pero los protagonistas no están todavía claramente definidos, pues las circunstancias del *casus belli* siguen siendo oscuras. La primera parte del caso es conocida por todos: cierto Ikiam que vivía en la desembocadura del Copataza sobre el Pastaza, a tres días de marcha de aquí hacia el noroeste, fue abandonado hace unos meses por su esposa Pinik, a quien le pegaba. Probablemente, en complicidad con alguno de sus parientes, ella se escapó en piragua por el Pastaza corriente abajo durante varios días hasta un pequeño grupo de casas achuar situado en la confluencia de ese río con el bajo Kapawi. Un tal Sumpaish vivía en esos parajes y se enamoró en el acto de la fugitiva a la que tomó por esposa.

La continuación del *vaudeville*, del que nadie estaba informado aquí, fue relatada esta mañana por Tayujin, el yerno de Tsukanka, de regreso de una visita a su hermano Narankas en el Sasaima. Enfurecido por sus cuernos, Ikiam decidió el mes pasado ir a asesinar a la infiel y a su nuevo marido. Había salido solo en piragua una hermosa mañana, con un fusil y una buena provisión de pólvora y de plomo, y desde entonces no lo habían vuelto a ver. Nadie duda aquí de que lo mataron, pero dos versiones contradictorias se enfrentan en cuanto a la identidad del asesino. Algunos piensan que lo mató Sumpaish, que es lo más verosímil. Perfectamente consciente de las consecuencias probables de su matrimonio, el nuevo esposo de Pinik estaría en alerta y debía haber sorprendido a Ikiam mientras rondaba la casa. Según otro rumor difundido por la gente del Sasaima, el marido celoso habría sido asesinado por uno de sus cuñados, un tal Kawarunch, que vive a orillas del Pastaza a un día de navegación corriente abajo desde su casa. Kawarunch habría disparado a Ikiam sorpresivamente, mientras éste pasaba en piragua delante de su casa para ir a cumplir su venganza en el bajo Pastaza. La presunta culpabilidad de Kawarunch no está fundada en ningún otro indicio que el de su fama de hombre irascible; según Tseremp, es un tipo peligroso con no pocos asesinatos en su haber. Como los achuar del Copataza parecen querer montar un raid de venganza, y todo el mundo en Capahuari está lejanamente emparentado tanto con la víctima como con uno u otro de los presuntos asesinos, se trata de saber de qué lado se va a poner cada uno de los hombres.

El regreso de Titiar y de una de sus dos esposas bajo una montaña de palmas anuncia la cercanía del fin del trabajo de la jornada. Luego de un agradecimiento colectivo, el dueño de casa invita enseguida a todo el mundo a ir a la antigua casa donde nos espera una copiosa comida preparada por las muchachas en ausencia de su madre. Además de los chorros de nijiamanch, el responsable de una invitación debe ofrecer también a quienes lo ayudaron una buena cena, es decir, carne en abundancia. Titiar recorrió los bosques dos días seguidos previendo su pequeña festividad, trayendo por lo demás un magro botín: dos saimiris, un agutí, un tucán. Recibí las manos de uno de los monos, unos puñitos negros y retorcidos que nadaban en una sopa grasosa como restos de un festín caníbal. Esta porción selecta es reservada a los huéspedes que se desea honrar, y es la razón por la cual tengo que chupar estas tristes falanges con la convicción de los invitados bien educados.

Una nueva vuelta de chicha de mandioca sigue a la cena; mucho más alcoholizada que la anterior, contribuye pronto a enardecer las conversaciones.

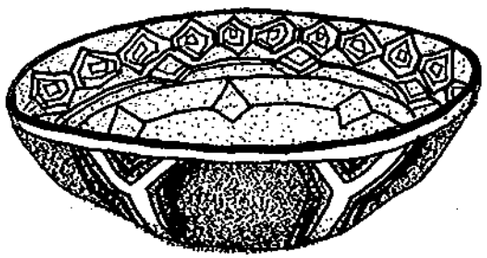
Dos discursos lentos se mantienen simultáneamente, uno entre Titiar y Naanch, otro entre Tsukanka y Wajari. Fingiendo ignorar las palabras paralelas, cada uno de los interlocutores se desgañita escupiendo sin detenerse. La expulsión controlada de la saliva es uno de esos talentos sociales que se practica en ocasión de las visitas, exutorio de estilo para la acidez de la chicha de mandioca fermentada. Con los discursos lentos, sin embargo, la escupida adquiere un verdadero valor semántico. Con un codo apoyado sobre la rodilla y la mano cubriendo la boca, el vigoroso orador descubre a la mirada la desnudez de sus dientes; las frases en cadencia se expanden en la casa disimulando su origen demasiado humano, como escapadas de un bozal. En intervalos regulares, dos dedos verticales aprisionan los labios como para silbar y dirigen a varios metros la elegante parábola de un chorro de saliva. Cuanto más serio es el tema discutido, más se acelera el ritmo de los salivazos, animando con un bombardeo continuo el espacio inmóvil donde se enfrentan dos interlocutores fijos como estatuas. La escupida puntúa, subraya y da énfasis; su silbido confiere una suerte de rima a los diálogos. A medio camino entre la palabra y el gesto, esta modesta función corporal queda aquí elevada a la altura de un artificio retórico.

El caso Ikiam está en el centro de todo este bullicio codificado. Aún en ausencia de un motivo plausible, los partidarios de la culpabilidad de Kawarunch son los más numerosos; la vindicta con que lo acosan es manifiestamente anterior al crimen que sería el pretexto. Dos vecinos de Kawarunch están en el origen de las acusaciones que recaen sobre él: Tukupi y Washikta viven en la desembocadura del Sasaima y alcanzaron una gran reputación gracias a sus hazañas guerreras. Uno y otro son "cuñados" de Kawarunch, pero ahora se llevan bastante mal con él. No obstante, este temible trío realizó varios raids contra los achuar del sur antes que la discordia no minara su facción; la gente de Capahuari que está aliada con ellos honran a Tukupi y a Washikta con el nombre de *juunt*, "gran hombre", con el cual se designan a los líderes militares más valientes y experimentados; Kawarunch, en cambio, no es más que *mamkartin*, "matador", pues asesina sin bravura, dejando la gloria de los enfrentamientos directos a favor de la cautela de las emboscadas.

Todas estas evaluaciones sobre la culpabilidad de unos y otros tienen que ver con lo que los achuar llaman *pase chicham*, "las palabras malas", una bruma de rumores, de acusaciones y de mentiras a medias particularmente favorable al surgimiento de las guerras. La gran dispersión del hábitat favorece la deformación sistemática de las noticias más anodinas que diferentes visitantes retransmiten de casa en casa. Estos mensajeros más o menos bien intencionados inter-

pretan los hechos en función de sus estrategias personales y transportan las calumnias más inverosímiles hacia aquellos que no piden más que creerles. Y cuando una vieja animosidad encuentra un nuevo foco de maledicencias para reavivar su ardor, cuando una venganza diferida por mucho tiempo conquista nuevamente su actualidad por un pretexto reciente, entonces la vida de un hombre no depende sino de la prudencia de todos y cada uno de los instantes.

Las genealogías que hemos comenzado a relevar son testimonio en su crudeza estadística de la amplitud de esas guerras de vendetta: en la generación que acaba de desaparecer, un hombre de dos ha muerto en combate. Detrás de la fachada serena de nuestros anfitriones, detrás de la rutina amable de su vida cotidiana, se perfila poco a poco un mundo más tumultuoso. Nadie siente la necesidad de disimular sus ecos, tal vez en razón de mi presunta incomprensión, pero más seguramente porque la muerte violenta se encuentra aquí en el cruce de caminos de todos los destinos individuales.



Bol pininkia para beber chicha de mandioca. Ilustración del autor.

IV. CALMA

¡Dos meses ya que estamos en Capahuari! El tiempo parece perfectamente inmóvil, sin espesor y sin ritmo, al acecho del acontecimiento. Sólo las rutinas biológicas animan un poco el continuo de nuestra existencia; su alteración, a veces, introduce una nota de fantasía. El ají que asfixia, la linda oruga que se quema en el ácido, los mosquitos que impiden el sueño, los ácaros que devoran las piernas y el bajo vientre, las picaduras infectadas que supuran, los piojos que picotean la cabeza, la micosis que hace heder los pies, el cólico que retuerce las tripas, en fin, todas esas afecciones habituales de los trópicos contribuyen a subrayar una suerte de exterioridad de nuestros cuerpos donde se alojan dolores sucesivos. ¡Agradezcamos a nuestra naturaleza animal por suplir con este cortejo de novedades los ciclos imperceptibles de una naturaleza vegetal perpetuamente idéntica! *Semper virens*, siempre verde, dicen los botanistas para calificar a esta selva que jamás se despoja para renacer, cuyas flores modestas y sin atractivo evocan, a lo sumo, una banal función reproductiva. Estamos acostumbrados a medir el tiempo por los cambios de color de las estaciones; ¿cómo podríamos entonces aprehender el paso del tiempo sin contrastes cromáticos?

A esta ausencia de variaciones estacionales, los indios de la Amazonia responden de manera voluntarista: la yuxtaposición de los colores vivos es, en esta región del mundo, un atributo de la cultura que asegura su preeminencia sobre una naturaleza inmutable con el juego de francas discontinuidades. Adornos de plumas rojas, amarillas y azules, pinturas de rucú, collares de perlas de vidrio de colores fuertes, pulseras y taparrabos multicolores amplifican en los hombres el cromatismo de una fracción del orden animal encargado de animar discretamente la naturaleza con libreas coloridas. En un universo monocromo, aras, tucanes, momots o gallitos de roca se singularizan por el brillo de su apariencia, y cuando los indios imitan su ostentación multicolor ornándose con su plumaje recompuesto, lo hacen con el afán de considerarlos de cierto modo como pares. Además de un plumaje original que los predispone a servir de materia prima para la confección de los emblemas más característicos de la vida social, los pájaros poseen algunas cualidades propias que los aproximan a los hombres. Las etapas de su crecimiento y las modificaciones radicales que resul-

tan de ellas –diferencias entre el pichón, el joven y el adulto, el cambio de plumaje, el dimorfismo de los sexos, etc.– son particularmente aptas para significar los cambios de estatus cuya expresión son los ritos de pasaje. No es sorprendente, por lo tanto, que la iniciación de los adolescentes, la entrada a una sociedad de guerreros o a una camada, el acceso a la jefatura o la culminación del aprendizaje chamánico se representen frecuentemente en la Amazonia con un adorno de plumas bien distintivo. El apego de las parejas, los cuidados de los padres a su nidada, las manifestaciones de altruismo o la organización muy regulada de las especies sociables presentan también muchas analogías con los modos de expresión de la afectividad humana. El canto de los pájaros, en fin, ofrece una complejidad melódica casi sin igual en el mundo animal, y esos gorjeos que los indios saben reproducir con una exactitud conmovedora evocan una capacidad para formular mensajes que está muy próxima del lenguaje de los hombres. En la mayoría de las culturas amazónicas, ciertos pájaros de plumaje excepcional, como los aras y los tucanes, son así metáforas ejemplares de la condición humana en el corazón mismo de la naturaleza. Pero ya arrojen su brillo sobre un pájaro o un adorno de plumas, estas oposiciones de colores en que se expresa el sello de lo social se dejan ver según una contigüidad instantánea; no podrían marcar una periodicidad temporal que se ha vuelto invisible a falta de ilustraciones.

Por cierto, hay días de sol y días de lluvia. Los primeros son interminablemente dilatados en la luz cruda del cenit que come las anticipaciones alegres de la mañana y los placeres sociales de la tarde. Los segundos, como en todas partes, son tan sólo días de lluvia, morosos y domésticos. Ciertos días de sol se oscurecen en la tarde bajo nubes tormentosas; el chaparrón brutal dura apenas un momento y se evapora pronto sobre la tierra recalentada. A veces, los días de lluvia conocen también un paréntesis; una hendidura súbita viene hacia el mediodía a interrumpir un pequeño diluvio que parecía eterno. En uno y otro caso, un arco iris signa lo inesperado de su presencia. Es una metamorfosis celeste de la anaconda, la gran serpiente de agua cuya piel irisada evoca, mezclándolos, todos los colores del prisma. Como ella, augura el peligro y su presencia es saludada con el término *pasun*, "mal presagio", temiblemente murmurado por las mujeres. El arco iris es también el signo de la transición, del intervalo, de la duración momentáneamente cortada; los colores que exhibe marcan una discontinuidad única en el desarrollo homogéneo del tiempo. Pero este espejismo irisado es tan fugaz que se olvida la cesura que tenía por función indicar: vuelve la lluvia o el sol recobra sus derechos.

El diario de campo es nuestro calendario de Robinson. Como en un barco, enero o julio pierden su sabor estacional y no son más que los parámetros de los días que pasan. La crónica minuciosa de lo cotidiano se despoja así de todo referente cósmico y se pone únicamente al servicio del ritmo de la vida social. Las peleas de familia, las acusaciones de brujería y las historias de caza forman su trama principal, puntuada episódicamente por el rumor frenético de una guerra en gestación.

Estos pueblos de la soledad, como los llamaba Chateaubriand, tienen una existencia social limitada a una cantidad muy pequeña de acontecimientos que se producen en un círculo muy estrecho de relaciones; su pasado se remonta raramente más allá de los recuerdos de infancia y se borra rápidamente en el mundo muy cercano de la mitología. Pocos achuar conocen el nombre de sus bisabuelos, y esta memoria de la tribu, que se despliega a lo sumo en cuatro generaciones, desaparece periódicamente en la confusión y el olvido. Las enemistades y las alianzas que los hombres han heredado de sus padres esfuman las configuraciones más antiguas que los padres de sus padres habían establecido, pues ningún memorialista se preocupa por celebrar los importantes hechos realizados por aquellos cuyo nombre ya no evoca nada a nadie. Fuera de los ríos, espacios fugaces y en renovación perpetua, ningún lugar es nombrado aquí. Los lugares de hábitat son transitorios, raramente ocupados por más de quince años antes de desaparecer sin más bajo la selva conquistadora, y el recuerdo aún de un claro se desvanece con la muerte de quienes lo desbrozaron. ¿Cómo no habrían de parecernos enigmáticos estos nómades del espacio y del tiempo a nosotros, que damos tanto valor a la perpetuación de los linajes y de los terruños y que vivimos, en parte, con el patrimonio y el renombre amasados por nuestros antepasados?

En este universo social exiguo y sin profundidad, el acontecimiento más insignificante acaba por adquirir una dimensión cósmica. La herida de un perro durante la caza cobra el mismo relieve que la muerte de un niño o un proyecto de casamiento, y son todos por igual objeto de comentarios atentos y de interpretaciones circunstanciadas. Como la rutina de los trabajos cotidianos es inmutable a lo largo del año, es en la sucesión de los temas de conversación donde se siente pasar el tiempo, como se deshoja poco a poco una lenta crónica de informaciones generales. Las guerras, el abandono de una pareja o las mudanzas a un nuevo sitio son los tiempos fuertes que marcan esta sociabilidad monótona. Las historias de vida que hemos comenzado a recoger se resumen, así, en una seguidilla de accidentes caóticos: nacimiento en un lugar desapare-

cido, asesinato del padre, huida a lo de un tío, conflicto asesino, rapto de la madre, casamiento en un lugar desaparecido, asesinato de uno de los esposos, nueva huida, nuevo casamiento, nueva guerra, etc. Entre estos paroxismos recurrentes, la vida recobra sus derechos y teje una nueva red de alegrías y penas más ordinarias. De estos grandes estallidos de violencia que vienen a disipar el aburrimiento, no he conocido hasta ahora más que lejanos ecos. Tengo delante de mí el sistema cerrado con el cual soñaba y, después de algunas semanas de observación, ya quisiera que fuera más abierto. A pesar de la curiosidad siempre despierta y de la rutina del trabajo de investigación, cada día que pasa está atrapado entre filamentos de eternidad; nuestra existencia se pone suavemente entre paréntesis.

V. TRÁFICOS

AYER, AL ALBA, WAJARI PARTIÓ SOLO A MONTALVO para trocar un fardo de pieles de pecarí por pólvora, cebos y plomo. Le gustaría también traer curare peruano, considerado más poderoso que el que confecciona él mismo. La tasa de cambio es irrisoria: una piel de pecarí por una onza de pólvora negra y una cajita de cebos, o tres pieles por una libra de granalla. En esta región donde el dinero es completamente desconocido, los vendedores ambulantes *regatones* de Montalvo tienen el monopolio casi exclusivo del comercio e imponen sin dificultad a los achuar sus cotizaciones exorbitantes. ¡Uno puede imaginar fácilmente la cantidad de estos intermediarios y la amplitud de sus ganancias en esta cadena mercantil que va desde el despojo del pecarí matado por Wajari hasta las vitrinas de los grandes marroquineros! Por una curiosa paradoja del comercio internacional, una industria fundada en la ostentación de lo superfluo se encuentra dependiendo, para su materia prima, de estos modestos subproductos de los que una economía de lo estrictamente necesario no hace uso.

Según la costumbre, el chimpui de Wajari está volcado de costado para indicar que la casa está vacía, pues se encuentra temporariamente privada de su jefe. Este signo inequívoco tiene el valor de una advertencia: ningún visitante masculino debe atravesar el umbral de la morada so pena de ser sospechoso de querer seducir a las mujeres. Wajari hizo por mí una excepción a la regla, recomendándome antes de partir que vele sobre los habitantes de la casa. Cada una de las esposas de Wajari es, sin embargo, seductora por igual. Senur y Entza están hechas en el mismo molde robusto, los hombros sólidos, la cadera bien dibujada y el pecho generoso, la mayor más seria pero inclinada a la ironía, la menor siempre atravesada por una amplia sonrisa que un estrabismo muy liviano vuelve curiosamente provocativa. En cuanto a Mirunik, se trata todavía de una muchacha de formas elásticas y esbelta cuyo continente reservado disimula mal la extraordinaria gracia de los gestos. La confianza que Wajari me otorga se apoya tal vez en la presencia tranquilizadora de Anne Christine, a menos que refleje su opinión sobre el modo de dilección de los blancos.

Es cierto que un breve viaje a Puyo, de donde hemos regresado hace algunos días, modificó sensiblemente nuestra condición en el seno de la comunidad.

Aprovechando un aterrizaje de la avioneta de los misioneros estadounidenses en la pista de Capahuari –cuyo único motivo parecía ser confirmar el rumor de que estábamos instalados allí–, conseguimos, en efecto, embarcarnos en el vuelo siguiente hacia el aeródromo de Shell-Mera. Como no estábamos enterados del paso del avión, nos habíamos precipitado hacia la pista al oír que se acercaba. Yo estaba participando de una tala colectiva y, como todos los hombres presentes, tenía el rostro untado con dibujos de rucú. El piloto, un coloso rubio y rosado de ropa inmaculada, miró de arriba abajo con una consternación asqueada a ese vagabundo hirsuto y pintarrajeado que, sin embargo, se expresaba en inglés; finalmente, se resignó a negociar nuestro transporte, a precio costoso, hacia la higiene civilizada que tanto necesitábamos evidentemente. Tras haberse negado inicialmente a conducirnos hasta los achuar, los evangelistas, sin duda, habían optado por tolerarnos en su zona de influencia, puesto que nada les permitía oponerse; sería de mala voluntad ahora rehusarnos el socorro de su avioneta.

El pequeño Cessna blanco y rojo había regresado efectivamente a Capahuari el día acordado. Como tal espectáculo era poco común, la mayoría de los habitantes del pueblo había invadido la pista para vernos partir; hombres y adolescentes fanfarroneaban alrededor de la avioneta inmóvil, mientras que las mujeres conversaban entre ellas, en cuclillas, a una buena distancia. En ese alegre alboroto, nadie nos había manifestado ningún sentimiento particular. En el momento de subir a la carlinga, de repente se hizo el silencio; se oyó entonces, como un lejano murmullo, la voz temblorosa de las viejas que salmodiaban melancólicamente cantos diversos.

Esa estadía de diez días en Puyo nos permitió reconstituir nuestras provisiones de regalos y de medicamentos, y comprar un motorcito fuera de borda usado y varios toneles de carburante. El transporte por avión de todo ese aprovisionamiento volvía posible ahora una larga estadía entre los achuar, ya que Capahuari podía servir de base para expediciones en piragua hacia regiones de acceso difícil que los misioneros aún no habían pisado.

A nuestro regreso en la comunidad, los hombres no habían podido esconder su asombro: a pesar de nuestras promesas de regresar lo más pronto posible, no esperaban volvernos a ver. Fuera de un salesiano legendario, muy lejos en el sur, no tenían conocimiento de ningún blanco que hubiera vivido tanto tiempo con los achuar. Nuestra primera estadía ya les parecía bastante notable por su duración como para excluir toda idea de prolongación. Al regresar entre ellos, y al traer, como habíamos convenido, algunos objetos manufacturados que nos decían necesitar, les dimos un giro diferente a nuestras relaciones: evidentemente, Yakum y Anchumir (el nombre indígena de Anne Christine) no estaban ahí de paso, y habría que contar en adelante de manera duradera con ellos.

La gente de Capahuari seguía sin comprender el motivo de nuestra larga visita, pero éste había terminado por convertirse para ellos en una preocupación secundaria que se borraba poco a poco ante la realidad de nuestra participación en sus actividades cotidianas. Habían percibido con bastante rapidez que no éramos misioneros protestantes en razón de nuestro gusto manifiesto por el tabaco; fundándose en razones teológicas bastante misteriosas, los evangelistas proscriben, en efecto, el uso de este consuelo que tanto debemos a los amerindios. Tampoco podíamos ser misioneros católicos, pues habían oído decir que eran hombres solitarios a quienes la ausencia de pene los hacía incapaces de vivir con una mujer. No teníamos objetivos colonizadores explícitos y había rehusado, incluso, la propuesta que me habían hecho hacia el final de nuestra primera estadía de hacer un huerto y construir una casa, lo cual sin duda contribuyó a acreditar la idea de que volveríamos a partir rápidamente. En fin, la lengua que hablábamos entre nosotros no tenía la sonoridad del español, y debíamos por lo tanto pertenecer a una tribu muy alejada, probablemente emparentada con la de los misioneros estadounidenses, pero que se distinguía de ésta por costumbres particulares. Al ser imposible definir nuestra identidad por referencia a tipos existentes, la gente de Capahuari había resuelto considerarnos como una nueva variedad de existencia de blancos, original sin duda, a falta de comparaciones accesibles. Al regresar entre ellos, agregábamos la dimensión de la duración a este esquema inicial. Todo parecía indicar que estaríamos allí por mucho tiempo, y lo que se manifestaba en las primeras semanas como una curiosidad rara y temporal por su idioma, sus mitos o el nombre de sus abuelos, debía ahora ser considerada como una voluntad duradera de compartir su vida.

El viaje a Puyo había tenido otro efecto, más inesperado, sobre nuestras relaciones con los indios. Lejos de difuminar los rudimentos de jíbaro que un trabajo lingüístico sistemático nos había permitido adquirir, este corte de algunos días, por el contrario, nos hizo atravesar un umbral en la comprensión de la lengua. Obligados desde el descenso de la avioneta a sostener diálogos en achuar, habíamos constatado con sorpresa que esta hazaña se había cumplido muy naturalmente por una parte y por otra. Este sentimiento de una desgarradura súbita en la bruma de las palabras no había cesado desde entonces de volverse más fuerte. Por cierto, el rigor científico nos obligaba a registrar con el grabador

las palabras que no resistían el resumen o el contrasentido, con el fin de poder transcribirlas y traducirlas con mayor reflexión; en cambio, la charla cotidiana se nos había vuelto en gran parte accesible, revelando a nuestros oídos de repente despiertos un cortejo de frases generalmente marcadas con el sello de la mayor banalidad.

Más que todos lo demás, Wajari quedó sorprendido de nuestro regreso. Me había encargado algunos mandados en Puyo –un filo de hacha, unas piezas de cotonada, machetes y mantas–, y yo le había pedido a cambio que me reservara una cerbatana nueva que él destinaba al trueque. Yo había cumplido escrupulosamente con mi parte del mercado, pero Wajari, entre tanto, como manifiestamente no contaba con volverme a ver, había dado su cerbatana a un quechua del Bobonaza a cambio de dos o tres marmitas usadas. Sin exigirle la contrapartida, y con una ostentación perversa, entregué entonces a mi anfitrión el pequeño fardo de suministros que cada uno había tenido el gusto de contemplar al salir de la avioneta.

Su falta a la puntillosa etiqueta de los intercambios sumió a Wajari en una profunda consternación, sobre todo porque todos los hombres de la comunidad estaban informados de ella. Y los achuar son rigurosos en materia de reciprocidad y no admiten que sus transacciones internas sean manchadas con desequilibrios demasiado vistosos. Cada uno sabe quién le debe a quién, ya que la ausencia de moneda no impide para nada que todo el mundo conozca la cotización oficiosa de los objetos comúnmente trocados. Para ocultar su confusión, Wajari me había invitado en el acto a que volviéramos a instalarnos en su casa y se había dispuesto con diligencia a fabricar una aljaba que debía compensar la cerbatana desaparecida. En el ciclo eterno de los dones y contradones, había tomado una ventaja que nos garantizaría al menos por un tiempo el techo y la comida.

Cuando un achuar nos pide un machete, un cuchillo, un corte de tela o perlas de vidrio, nosotros le pedimos una compensación: un bol de tierra cocida pininkia, un poco de curare, una calabaza, un canasto a veces, o un adorno tradicional de poco valor. No usamos en absoluto esos objetos comunes y habitualmente gastados que los indios, por lo demás, reemplazan con rapidez; por eso se apilan en un gallinero abandonado al borde de la pista de aterrizaje, esperando una hipotética transferencia hacia la civilización donde se supone que los regalaremos a nuestros parientes. Los achuar encuentran una ventaja en esas contrapartidas más bien simbólicas a bienes muy codiciados, y nosotros evitamos así vernos sometidos a pedidos excesivos o injustificados. La única excepción a esta regla del trueque concierne a los medicamentos corrientes de los cuales hemos constituido un *stock* importante y diversificado, y que por supuesto dispensamos gratuitamente a todos aquellos que vienen a consultar.

Puede parecer paradójico, o mezquino, utilizar a conciencia los cánones de la reciprocidad indígena para reclamar a los achuar objetos inútiles para nuestro confort material, a cambio de esos indispensables bienes manufacturados que nos cuestan tan poco. Por módico que sea, el subsidio de la República francesa nos permitiría distribuir las baratijas de Puyo con liberalidad sin esperar otra compensación que nuestra alimentación cotidiana y un techo para guarecernos. Sin embargo, al elegir vivir como los indígenas, habíamos resuelto adoptar ostensiblemente sus modos habituales de comportamiento, primero para hacernos aceptar, pero también para que nuestra presencia no perturbara demasiado el frágil equilibrio de su independencia. Ahora bien, los achuar admiten que ciertos objetos tienen un valor y que no pueden darse por nada. Establecen claramente una distinción entre las cosas que no pueden ser objeto de una transacción, porque son como prolongaciones de la persona –los huertos de mandioca, la casa y su mobiliario, el alimento y el trabajo–, y las cosas cuyo valor es objetivable pues son independientes de la gente que las posee, y por lo tanto susceptibles de convertirse indiferentemente en cualquier equivalente que posea las mismas propiedades: es el caso de los bienes intercambiados entre los indígenas –armas, curare, sal, adornos, perros, piraguas, etc.– o de aquellos trocados en ambos sentidos con los regatones de Montalvo –herramientas, telas, utensilios, pieles de pecarí, de jaguar o de ocelote, etc.–. Ciertas cosas de la primera categoría pueden ser intercambiadas entre sí, sin que eso implique una reciprocidad estricta, puesto que su indistinción respecto de aquellos que las dispensan impiden que se las pueda cuantificar; ofrecer una comida o participar en una tala forma parte de las obligaciones mutuas entre parientes y no se somete entonces a una estricta contabilidad. A pesar de la ausencia de moneda, los objetos de la segunda categoría están sometidos, en cambio, a las reglas de una circulación completamente ortodoxa en el sentido de que no tolera flujos de mano única. Pueden transcurrir varios meses, incluso varios años, entre los dos momentos del intercambio, pero la duración no borra la obligación de entregar un bien de valor más o menos equivalente al del objeto obtenido.

Circunscribiéndonos a los modelos de intercambio culturalmente sancionados por los achuar, prevenimos los motivos de conflicto que una distribución masiva e indiscriminada de objetos manufacturados habría podido provocar: celos ante un trato supuestamente desigual, exigencias desproporcionadas, per-

turbación de los circuitos tradicionales, etc. Como la gente de Capahuari no conoce la experiencia de la caridad, nuestras pequeñas transacciones nos permiten exhibir un comportamiento fácilmente reconocible respecto del mundo de los objetos; vuelve nuestra presencia menos exótica y nuestro carácter más previsible. Más allá de la paridad de actitudes que instaura, esta adhesión evidente a las reglas del trueque es también la única manera de procurarnos techo y comida. Al igual que todas las sociedades donde no reina un mercado formador de precios, los achuar excluyen, en efecto, las transacciones lucrativas basadas en alimentos. Interpretada a veces como un feliz medio de preservar la solidaridad de una colectividad de iguales, pues imposibilita en su seno el comercio con bienes indispensables para la supervivencia, esta proscripción, sin embargo, dificulta mucho la subsistencia del etnólogo. ¿Para qué le sirven los dólares si no puede conseguir comida? El alimento y la hospitalidad se ofrecen sin distinción a los parientes de visita, pero los achuar no tienen previsto que los extranjeros puedan acceder a ellos por medio de dinero. Fascinante para un espíritu encantado por la moral antigua, esta ignorancia del mercantilismo conduce a muchos retortijones de estómago: cuando nadie se preocupa por el plato vacío de uno, nos ponemos a extrañar las comodidades de un mundo donde el dinero permite obtener todo.

Gracias al trueque, sin embargo, nos convertimos en sustitutos de parientes. Así como los achuar reciben en su casa a visitantes lejanamente emparentados que aprovechan su estadía para dedicarse a los intercambios, nos otorgan la hospitalidad indispensable al buen funcionamiento de la circulación de las cosas. Acogidos y alimentados por Wajari, le damos simplemente por sus objetos compensaciones más generosas que a los otros achuar. Esta plusvalía sistemática que agregamos a la reciprocidad se ha vuelto, así, una manera comprendida por cada uno de negociar nuestra acogida, salvando las apariencias de la gratuidad de los bienes de subsistencia.

La ausencia temporaria de Wajari distendió un poco la disciplina de la casa. Es cierto que llueve sin cesar. La estación de las fuertes lluvias, sin embargo, aún no ha comenzado, pero el clima del Alto Amazonas es notoriamente errático en razón de la formidable barrera de los Andes que obstaculiza con sus picos los grandes flujos que vienen del este. Las mujeres decidieron, entonces, que no irían a empaparse en el huerto. Quedan, además, abundantes provisiones de chicha de mandioca; sin duda, no hubieran resistido durante mucho tiempo a la sed inextinguible del dueño de casa, pero pueden perfectamente satisfacer hasta mañana nuestra apetencia más modesta.

Senur está inclinada encima de una marmita donde está dejando macerar la ralladura de una variedad de estramonio destinada, especialmente, a fortificar el carácter de los perros. La ingestión de esta preparación provoca un estado delirante acompañado de efectos alucinatorios extremadamente poderosos, en razón de las fuertes dosis de atropina y de escopolamina que el estramonio contiene en estado natural. La gente de Capahuari cultiva diversas variedades de estramonio en las proximidades de su casa, cada una de las cuales está destinada a un uso particular: el "estramonio para soplar a los pajaritos", *chinki tukutai maikiua*, refuerza la potencia del cazador cuando sopla en su cerbatana; el "estramonio agua-celeste", *yumi maikiua*, es utilizado en emplastos para curar heridas gangrenadas, que pueden ser de guerra, o bien consecuencia de una mordedura de serpiente; el "gran estramonio", *juunt maikiua*, provoca durante varios días un violento delirio, marcado por fases alternadas de narcosis y de excitación, en el curso del cual los achuar entran en contacto con los espíritus ancestrales *arutam*; por último, el "estramonio de los perros", *yawa maikiua*, está destinado a mejorar su aliento, su coraje y su tenacidad, sumergiéndolos momentáneamente en un estado de hipersensibilidad que exalta todas sus facultades.

La destinataria del tratamiento es una perra flaca, de color indefinible, que responde al nombre marcial de *Makanch*, la serpiente punta de lanza cuya mordedura puede provocar la muerte en algunas horas. Contrariamente a lo que se podía esperar, la desdichada no se identifica con su temible homónimo; es tan temerosa y debilucha que avergonzaría a su dueña. La languidez de la perra sería el resultado de una licuefacción de la médula causada por un pedo de tamanduá. Según una creencia muy común en Amazonia, las flatulencias de este animal son consideradas más peligrosas para los perros que le siguen la pista que sus garras afiladas que incitan al jaguar a evitarlo prudentemente. Es cierto que con su inmenso hocico tubular de donde sale como un dardo una serpentina movediza, este gran oso hormiguero parece condenado a tal encogimiento de las vías superiores que quizás está destinado por la naturaleza a expresarse en el único registro de la analidad. La fuerza letal de sus pedos asegura al tamanduá una impunidad total, como a todos los animales que "huelen mal", y cuya carne, en consecuencia, es declarada nauseabunda. Los más notorios son el tamanduá, el tapir, el coatí, el opossum, la zarigüeya, el cervatillo colorado, la anaconda, al mismo tiempo que las aves rapaces y las especies carnívoras en general. A este club de fétidos se oponen globalmente los animales que "huelen bien" y que a este título deben el honor de servir de animales de caza a los

achuar. La fineza olfativa de los indígenas es por cierto destacable, puesto que afirman detectar la presencia de un animal por su olor particular, incluso antes de verlo. Sin embargo, esta distinción entre los que huelen bien y los que huelen mal poco tiene que ver con la alquimia de la nariz: si bien es cierto que algunos animales, como la zarigüeya, emiten exhalaciones apestosas, no me pareció que el olor del pecarí –animal de caza codiciado, si lo hay– fuera más suave que el del gracioso kinkayu, ya que tanto uno como otro segregan una especie de almizcle particularmente penetrante.

Esta clasificación de los animales de caza por el olor no es por lo demás excluyente de otro sistema de clasificación de la fauna que apela a criterios extremadamente variados. Como todo etnólogo en la primera fase de su aprendizaje de una cultura exótica, he dedicado mucho tiempo desde hace algunas semanas a conformar listas exhaustivas de nombres de plantas y de animales, tratando de identificar las especies reconocibles y recogiendo la mayor información posible sobre cada una de ellas. Los achuar nombran un poco más de seiscientas especies animales, de las cuales aproximadamente la tercera parte es considerada por ellos comestible. Es en esta última categoría donde entran los animales que huelen bien, en compañía de todas las especies cazadas o recolectadas a la luz del día. A la inversa, los animales nocturnos son generalmente cazadores que compiten con el hombre –felinos, rapaces, predadores, carnívoros–, y esta predilección por la carne los vuelve a ellos mismos impropios para el consumo porque se distinguen muy poco de los hombres en su régimen alimentario. Por lo tanto, además de las flatulencias y de las exhalaciones glandulares, los animales incomibles son éstos, principalmente porque, al ser carnívoros, "huelen mal del pico".

Más allá de sus virtudes gastronómicas, los animales pueden también ser clasificados según que sean "de la selva" o "del río". Estos últimos comprenden, por supuesto, a los peces, pero también a todas las bestias que aprecien el hábitat acuático, sin que eso implique vivir de manera permanente en el agua: entre éstos se incluyen principalmente las anacondas, las nutrias, los grisones, los cangrejos, los mapaches, los conepatus y ciertos felinos. De la misma manera, los animales de la selva no son exclusivamente terrestres: cuadrúpedos o alados, su existencia se desarrolla, sin embargo, en el espacio vegetal delimitado por los baldaquines de los árboles más altos. Constituyen lo esencial de la fauna y de los animales de caza, puesto que sólo algunas aves rapaces son llamadas animales "del cielo", donde dan vueltas sin cansarse para detectar a sus presas en la alfombra ininterrumpida de los follajes. Los animales del río están clasificados

también por el hecho de que muerden o que tienen pinzas, mientras que los animales silvestres son ya excavadores que rasguñan la tierra (tatúes, osos hormigueros, pecaríes o pavas), ya perforadores de pico prominente o afilado (tucanes, caciques, picos, barbudos, agamís, etc.). Los animales comestibles se dividen a su vez en cuatro clases según su modo de captura o de preparación culinaria. El "animal de caza" con plumas o pelos, *kuntin*, se caza con cerbatana o fusil y se come hervido; el "pescado", *namak*, se pesca con caña o con arpón y es hervido en rodajas o en filetes; la "morralla", *tsarur*, es capturada en las pescas con veneno y se consume cocida al *papillote* en hojas de banano; por último, los "pajaritos", *chinki*, a los que se les dispara con cerbatana en el huerto, corresponden etimológicamente a nuestros hortelanos y son asados en brocheta. Costumbres, hábitat, olores, utilidad pragmática, modos de defensa se conjugan, así, en una red de indicios para ordenar el mundo animal según una lógica de lo concreto donde no se encuentran del todo ausentes los atributos imaginarios.

Tras la prueba del pedo de tamanduá, la pobre Makanch no se reconoce manifiestamente dentro de esas sutiles distinciones de cualidades sensibles. Sin sospechar lo que le están preparando, se rasca las pulgas encima del gran camastro reservado a la jauría de Senur. Atada con una correa de corteza, se deja agarrar sin protestar por su ama que, en un santiamén, le traba las patas con una rudimentaria argolla. Acostada de espaldas, incapaz de moverse, la boca mantenida abierta con una varilla de madera, la desdichada bestia chilla y gorgotea con desesperación, mientras Namoch, una mujer de Naanch, le mete en la garganta y por el morro grandes chorros de estramonio que le gotean por los ojos. Makanch, finalmente, es soltada al borde de la asfixia y se pone a divagar bajo la lluvia, titubeando, con la cola entre las patas. Tropieza y patina en la tierra empapada, se choca contra los troncos, cae por momentos con todo su cuerpo antes de levantarse con dificultad. Ya inmóvil y temblorosa, ya galopando a toda velocidad detrás de no se sabe qué visión monstruosa, la perra exhibe todos los síntomas de un trance delirante. Los niños desnudos que jugaban a resbalar boca abajo en la arcilla viscosa han interrumpido prudentemente sus ejercicios; acorazados de barro de pies a cabeza, partieron a bañarse dejando el campo libre para las deambulaciones alucinadas de Makanch.

Agachada bajo el antetecho, Senur observa a su perra tarareando entre dientes una cantilena que aceptará grabar poco después. Cada frase termina con una especie de *staccato* gutural que recuerda curiosamente al *quilisma*, esa antigua técnica vocal del canto gregoriano que Monteverdi honró en su música sacra.

Mi perra de Patukam, hija de tapir, corredora de bosques,
Siempre mi perrita, hija de tapir, corredora de bosques, nieta de tapir, corredora /de bosques,
Al verte, la mujer Sunka, la mujer Sunka se alegra
Criatura doméstica de la mujer Nunkui
Tú que tejes afinidades, tú que tienes amigos entre aquellos que van en banda
Yendo así, mi perra tayra, mi pequeña perra tayra.

Comenzamos hace poco a medir la importancia que los achuar otorgan a estas breves invocaciones cantadas a las que llaman *anent*, gracias al hecho de que un predicador shuar que estuvo de paso en Capahuari por unos días nos ayudó a traducir al español las grabaciones que habíamos realizado. Los anent sirven para transmitir mensajes a los espíritus y a los seres de la naturaleza en un tono alternativamente conminatorio o cargado de humildad. A los primeros se solicita ayuda o intercesión; a los segundos –plantas o animales– se les ordena que se formen según las formas ideales de su especie. Estas súplicas se dirigen igualmente a los humanos: permiten vehiculizar los pensamientos más íntimos hacia destinatarios fuera del área de escucha con el fin de modificar sus sentimientos, sus acciones o incluso su destino. Por este medio se puede despertar el amor, superar las peleas entre parientes, fortalecer la armonía conyugal, alejar los peligros que rondan a un ser querido o prevenir los riesgos del abandono. Asiduas de la desdicha, las viudas son expertas en este último registro que adoptan casi maquinalmente cada vez que una partida reaviva los recuerdos de su abandono; sus voces temblorosas dieron una prueba emotiva de esto cuando partimos en avión.

Como muchas manifestaciones de la afectividad achuar, los anent se caracterizan por un gran pudor de expresión: es raro que el objetivo buscado o el ser que se invoque sean explícitamente designados. Aunque se dirige a Makanch, el anent de Senur no menciona al objeto de sus inquietudes sino por combinaciones de metáforas, tejiendo en torno de la perra una red cada vez más densa de cualidades deseables encarnadas por animales emblemáticos. La ferocidad y la aptitud para la caza en jauría son evocadas por la referencia a los "perros de Patukam", esos pequeños perros salvajes, agresivos y rebeldes a toda domesticación que atacan en banda a animales muy grandes como el tapir. A pesar de la ausencia reconocida por los achuar de todo parentesco genético entre los perros domésticos y los perros salvajes, estos últimos son concebidos como el arquetipo hacia el cual deberían tender los perros de caza, y es siempre con la invocación de este primo salvaje, inútil para los hombres, como empiezan los anent dirigidos a los auxiliares menos sanguinarios del cazador. Gran devorador de gallinas, el tayra manifiesta, por su parte, todas las cualidades de la astucia y de habilidad de una garduña, a la que algo se parece además, aunque es mucho más grande. En fin, si Makanch es llamada "hija de tapir", es para que sus mamas se hinchen de leche al modo de ese corpulento símbolo de maternidad ejemplar que amamanta a su cría durante largos meses después de haberlo llevado en su vientre por más de un año.

Como la imagen de sus múltiples destinatarios, los anent cubren un registro extenso de circunstancias. Pero es aún difícil hacerse una idea exacta pues, contrariamente a los mitos que pertenecen al patrimonio común, estos cantos mágicos todos distintos son tesoros individuales celosamente guardados y que deben tener por único auditorio a los seres que invocan. No se los canta, pues, en público, sino en privado o mentalmente, sin que nada lo muestre en la actitud. Necesitamos una diplomacia prodigiosa para almacenarlos en el grabador, y con la condición de satisfacer la curiosidad de los que quieren entregarlos mediante la escucha de grabaciones de sus predecesores en el confesionario magnético.

Pero esto no quiere decir que nos hayamos vuelto traficantes de anent, pues su divulgación se hace con el consentimiento de aquellos que aceptan confiárnoslos. Además, la simple audición de los cantos mágicos no permite apropiárselos; aún queda saber para qué sirven y en qué circunstancias utilizarlos, condiciones que su contenido muy alegórico no permite por lo general adivinar. Cuando su modo de empleo me es revelado, es con la seguridad de que mi máquina no gira y, sospecho, para anent a los cuales sus poseedores dan poco valor. Sin embargo, el grabador juega también un papel positivo de revelador, puesto que otorga a los anent su verdadera dimensión al sustraerlos de la clandestinidad errática de una memoria individual. Las palabras empleadas en los encantamientos son consideradas, en efecto, como verdaderas encarnaciones de las entidades a las cuales se refieren, sustitutos invisibles y a pesar de eso casi materiales, que el cantor o la cantora se apropia y emplea como un talismán para actuar sobre el mundo. Por esta razón, los anent pueden transmitirse como cosas, y es también por esta razón que su realización concreta e impersonal, bajo la forma de una huella magnética confinada en una caja, no disminuye en absoluto su eficacia, sino que confirma más bien a los ojos de los indígenas su cualidad de objetos mágicos.

Con algunas variaciones estilísticas, las palabras de los anent no difieren del vocabulario ordinario más que por las virtudes que les atribuyen, metamorfosis

que los transforma en elementos de una suerte de lengua natural en que las cosas, los seres y las propiedades son llamadas por un nombre diferente del que llevan en la realidad –pero en realidad su verdadero nombre, el que las define para siempre–. Para evitar toda confusión, cada anent es por lo tanto adaptado a una situación determinada con gran precisión: por ejemplo, sembrar maíz colocando varios granos en el mismo hueco, plantar un esqueje de mandioca o favorecer la bajada de leche de una perra. Por lo demás, el canto es considerado verdaderamente eficaz sólo si está acompañado de pensamientos afectuosos por la persona que lo ha enseñado, ya que la intencionalidad propia de su carácter mágico es amplificada así por una intencionalidad de naturaleza emotiva. Las mujeres los reciben generalmente de su madre o de sus tías; los aprenden en la adolescencia, memorizando las palabras y tras haber absorbido jugo de tabaco verde para aclarar sus facultades mentales. Provistas de este modo de su pequeño repertorio de anent como de un ajuar espiritual, las muchachas están listas para enfrentar la condición de mujer casada.

En este arsenal de encantamientos, aquellos destinados a influir sobre los perros ocupan un lugar importante, a la medida del valor que las mujeres otorgan a esos animales familiares. Estimular la lactancia, restablecer el olfato y el coraje, favorecer crías numerosas, proteger de la enfermedad, incitar a seguir bien una huella o perseguir un animal de caza que está corriendo hasta agotarlo, atacar a los predadores del jardín, son todas circunstancias deseables que un anent apropiado permite suscitar. Esta conversión del perro en interlocutor místico no nace del afecto banal que comúnmente se siente por un animal de compañía, sino más bien del deseo constante de verlo superar a sus congéneres. El perro achuar no es un confidente, sino una suerte de proyección simbólica de las aptitudes de su ama. Una mujer es juzgada de la manera como las cualidades constitutivas de la condición femenina se vuelven más o menos manifiestas en los productos de su trabajo. Perros lindos y valientes, un huerto opulento, una chicha de mandioca untuosa, una alfarería fina y delicadamente adornada, telas de interesantes motivos provocan el respeto de los hombres y la admiración envidiosa de las mujeres; revelan en su más alto punto el esmero puesto en la tarea, el desempeño y la habilidad, y dan testimonio, sobre todo, de un gran dominio de la eficacia simbólica sin la cual todo el resto no serviría de nada. En el perro, pues, se pone en juego una lucha oculta por el prestigio, y las atenciones que una mujer le prodiga expresan menos su solicitud que un deseo de cumplimiento.

El valor de un perro no se mide únicamente con la vara de la consideración personal; se define también en función de una jerarquía de mercado que convierte a los mejores sabuesos en bienes extremadamente preciosos. Si los cachorros son regalados, entregados en general, a cambio de nada, por no haber revelado todavía sus cualidades intrínsecas, los perros adultos se truecan a una cotización variable según su estatuto y su origen. Los más famosos y los menos comunes son los perros bastante valientes y ágiles para perseguir a los ocelotes e, incluso, a los jaguares; se los adquiere sin vacilación a cambio de una piragua o de un fusil de carga por la culata. Esta paga extraordinaria –la fabricación de una piragua exige varias semanas de trabajo continuo– es en parte justificable por las ganancias que el nuevo propietario da por descontado obtener en el comercio, ilegal, de pieles; pero traduce también el valor desproporcionado que los hombres dan al combate con el jaguar, ese animal de reputación legendaria cuya piel asienta una fama de gran cazador. Encarnación de todas las virtudes combativas y símbolo de todos los peligros, el gran felino es un predador universal que compite con los hombres y los mata a veces; es el auxiliar de los chamanes, como la anaconda, y comparte con ella el privilegio de inspirar un temor respetuoso, en parte fundado en las capacidades de metamorfosis que se le atribuyen.

Los perros que vienen de lejos son también muy apreciados, independientemente de sus virtudes aparentes; los achuar se esfuerzan por conseguirlos en las etnias vecinas, que hacen lo mismo con ellos. Bastardos de raza indefinible que evocan vagamente a un galgo venido a menos, los perros de los shuar y de los canelos se parecen mucho, sin embargo, a los de los achuar; incluso son cazadores menos buenos, pues no pueden ejercitarse en su región de origen donde los grandes animales de caza han desaparecido bajo la presión del frente de colonización y de la expansión demográfica. Esta circulación canina no es, pues, explicable objetivamente por las cualidades de los sabuesos de lejana procedencia; proviene de un fenómeno más general, que parece propio de todos los grupos jíbaros: la valorización fantasmática de ciertos objetos materiales o inmateriales –los poderes chamánicos, por ejemplo–, a los cuales una fuente extranjera garantizaría una potencia y cualidades muy superiores a las de objetos idénticos accesibles localmente. Esta dependencia consentida ante el exterior no puede sino incitar al trueque, puesto que las cosas que se poseen son necesariamente menos estimables que aquellas cuyo simple movimiento en el espacio habrá de cargar de méritos.

Con excepción de los cachorros, los perros de las mujeres son negociados por los hombres, únicos amos de los intercambios en la esfera de los objetos de valor. Una mujer no posee verdaderamente la jauría, sino que su usufructo le es

concedido por el marido, quien siempre puede tomar uno de sus miembros para trocarlo. En la práctica, es bastante raro que un hombre despoje a su esposa de un perro al que ella está apegada sin darle la seguridad de algo a cambio en el futuro de valor equivalente, ya otro perro, ya otro objeto de uso exclusivo como una trenza de perlas de vidrio. Esta imbricación de los derechos sobre el perro refleja bien el estatuto ambiguo del animal: situado enteramente en la dependencia de las mujeres, criado, cuidado, alimentado y adiestrado por ellas, sirve sobre todo a los hombres en una de las acciones más distintivas de su condición.

La ambigüedad del perro se expresa también en otros registros. Socializado en lo más cercano de la humanidad, dado que es el único animal que duerme en una cama y come alimento cocido, el perro revela, sin embargo, una naturaleza bestial por su falta de discriminación alimentaria y sexual: come todos los desechos, incluso los excrementos, y se acopla indiferentemente con sus progenitores sin respetar la prohibición del incesto que rige a la sociedad. Además, es llamado con el mismo término genérico que designa al jaguar y a algunos otros felinos, *yawa*, cuya esencia y comportamiento compartiría. Este salvajismo participativo es desviado, sin embargo, en provecho de los hombres, pues el perro representa simultáneamente el arquetipo de lo doméstico, *tanku*, epíteto que le es agregado para distinguirlo de sus falsos primos indomables. Recibe, además, un nombre propio, privilegio que no se le concede a ninguno de los animales domesticados. En la intersección de lo natural y de lo cultural, de lo masculino y de lo femenino, de lo social y de lo bestial, el perro es un ser heterogéneo e inclasificable; su posición extraña en el bestiario jíbaro señala, probablemente, una llegada tardía en la selva de la llanura, como si su lugar en las jerarquías animales aún no estuviera firmemente establecido.

VI. LA MAGIA DE LOS HUERTOS

LOS DIÁLOGOS DE LAS VELADAS se volvieron más sueltos. Solo con Wajari junto al hogar, nos buscamos a cada vuelta de palabra, como suspendidos entre el sueño y el alba por el círculo de fuego que nos aísla de las tinieblas. Con voz baja pero intensa, Wajari me detalla un sueño que acaba de contarle a Entza en la intimidad de la cama cerrada. Nunkui, el espíritu de los huertos, se le ha aparecido esta noche bajo la forma de una enanita achaparrada con el rostro untado de rucú; sentada sobre un tronco con la inmovilidad serena de un sapo, estaba rodeada de un halo rojo muy vibrante. Wajari estaba sorprendido, pues Nunkui visita más bien los sueños de las mujeres a las que ayuda con sus preceptos en los trabajos del huerto. Luego de pedirle que la siguiera, lo condujo hasta una orilla escarpada del Kapawi; allí, con un movimiento enérgico del mentón, le indicó un afloramiento pedregoso prolongado por un pequeño desprendimiento. En medio de las piedras, un punto comenzó a brillar con un resplandor rojizo como la extremidad ardiente de uno de esos grandes cigarrillos que Wajari se arma con hojas de maíz seco. Con voz suave, Nunkui murmuró entonces una pequeña canción y Entza apareció a su lado; luego desaparecieron súbitamente, junto con la mancha de fuego en el desprendimiento. Según Wajari, este sueño excepcional es el presagio, o mejor aún la prefiguración, del hallazgo de una piedra de Nunkui. También llamadas *nantar*, estos poderosos encantamientos favorecen el crecimiento de las plantas cultivadas transmitiéndoles la energía que guardan dentro de sí; las mujeres valoran celosamente su posesión, que dará a sus huertos una opulencia ostentosa, fuente de prestigio y de envidia.

Al levantarse el sol, luego de comer sólo un plato de batatas, partimos en busca de la piedra mágica. Wajari la encuentra en el lugar indicado, a tan sólo tres meandros río abajo de la casa. Es un pequeño pedazo de silicato cuyo color rojizo presenta en un lado y otro puntos brillantes. Entza, a quien está destinado, lo envuelve cuidadosamente en una tela de algodón y lo coloca en un bol pininkia que guarda en su canasto; luego, regresa a la casa, carga al bebé en bandolera, toma su machete y un tizón, libera a los perros, hace señas a su chiquilla de seguirla, y toda la compañía se dirige hacia el huerto. Anne Christine

la acompaña y yo las sigo algunos pasos con una desenvoltura simulada: los hombres no son bienvenidos en los huertos.

Por supuesto, son los hombres los que desbrozan los claros, pero después de la tala de los grandes árboles con hacha y el desmalezamiento de los bosquecillos residuales con machete, apelan a las mujeres para la quema; cuando una espesa alfombra de cenizas recubre el futuro huerto, su última contribución es plantar las hileras de bananos que delimitarán las parcelas de las diferentes coesposas. Tras este gesto simbólico que define la apropiación social del huerto, se retiran de la escena y dejan el campo libre a sus compañeras. Con ayuda de una estaca para cavar de madera de chonta, las mujeres disponen entonces los esquejes de mandioca sobre toda la superficie de su parcela de tierra, luego reparten en un aparente desorden las dioscóreas, las batatas, los taros, los porotos, los zapallos, los maníes y los ananás. No queda más que colocar aquellos árboles cuyos frutos de temporada rompen la normalidad un poco monótona: palmeras chonta, aguacates, chirimoyos, caimitos, ingas, cacaos y guayabos. Éstos son plantados más bien bordeando el área perfectamente desbrozada que rodea a la casa, espacio colectivo que escapa a la jurisdicción demasiado exclusiva ejercida por las mujeres en sus propias parcelas. Es también allí donde se encuentran las plantas que cada uno usa comúnmente: el pimiento, el tabaco, el algodón, los arbustos de clibadium y de barbasco –cuya savia asfixia a los peces en las pescas con raíces envenenadas–, las calabaceras, el rucú y la yagua para pintarse el rostro y, finalmente, las diferentes especies simples y las plantas narcóticas, como el estramonio. En plena madurez, el huerto cobra el aspecto de un vergel extendido en una huerta en crecimiento. Los altos tallos de los papayos dominan un desorden impresionante; los taros crecen como monstruosos ramos de hojas de serilla, los bananos se confunden y se tuercen bajo el peso de enormes regímenes de plantainas, los zapallos se amontonan como pelotas a los pies de troncos calcinados, las alfombras de maníes limitan con los bosquecillos de caña de azúcar, las marantáceas prosperan a lo largo de los grandes troncos acostados que han subsistido de la tala, y por todas partes los arbustos de mandioca despliegan como tentáculos sus hojas con dedos.

Entza se ha detenido a la sombra de un zapote silvestre, que se salvó de la tala por sus frutos suculentos. Amarra a su bebé a una hamaca, atada en la otra punta a un poste clavado en la tierra; luego enciende un fuego rápidamente con algunas ramas ennegrecidas que sobrevivieron a la quema. Allí está en su reino, en el corazón de la parcela que ha creado, delimitada dentro del gran huerto de la casa por un pequeño sendero que la separa de Senur y por un inmenso capoquero abatido cuya parte superior erige una barrera más alta que un hombre entre su dominio y el de Mirunik. Por el lado que bordea la selva, una hilera de bananos señala el fin del espacio domeñado.

Es tiempo ahora de ocuparse de la piedra de Nunkui. Entza toma el bol pininkia que la contiene, lo recubre con otro pininkia de dimensiones idénticas y oculta este pequeño receptáculo al pie de un tronco. Aprisionado de este modo, el nantar ejercerá su acción benéfica sin peligro para el bebé. Estas piedras mágicas, en efecto, están dotadas de una vida autónoma que les permite desplazarse por sí mismas; si se las dejara vagar al aire libre, se acercarían subrepticiamente a los niños para chuparles la sangre. Afortunadamente, Entza conoce un anent que su madre le ha enseñado en el pasado para amansar a estas sanguijuelas minerales para que no ataquen a los humanos. En respuesta a esta invocación, los nantar comienzan a enrojecer como brasas atizadas y la energía fecundadora que extraen de Nunkui se difunde en las plantas. Para optimizar estas condiciones propiciatorias, es conveniente también humedecer los nantar caníbales con infusiones de rucú, sustituto metafórico de la sangre que tanto les gusta.

Pero las piedras de Nunkui no garantizan por sí solas el oficio de la horticultura; hace falta también transpirar. Progresando en cuclillas en círculos concéntricos, Entza se ha puesto a desbrozar con el machete. Día tras día, arranca las malas hierbas que disputan el terreno a las plantas cultivadas. Esta paciente labor ocupa la mayor parte del tiempo pasado en el huerto. La tradición mítica cuenta que estas matas de gramíneas parásitas nacieron de las plumas de Colibrí que las expandió por la superficie de la tierra para castigar a los humanos por un exceso de esmero hortícola. Como sus hermanas Wayus y Mukunt desobedecieron por no haber cumplido su promesa de cultivar sin esfuerzo y se habían deslomado al plantar la mandioca, ignorando sus consejos, Colibrí lanzó una maldición que acabó con el trabajo fácil: en adelante, los hombres deberán sufrir duramente para desmalezar los huertos y las mujeres estarán condenadas a sacar las hierbas perpetuamente.

Aunque haya sido sancionado por un irascible pájaro-mosca mítico, este imperativo cultural obedece menos a razones prácticas que a preocupaciones estéticas. El íntimo orgullo de una mujer achuar es presentar ante la mirada crítica de sus colegas un huerto perfectamente dominado donde ninguna planta adventicia traiga el recuerdo del desorden caótico de la jungla cercana. La aparente confusión vegetal que impresiona al principio al observador neófito es, en realidad, producto de un sabio equilibrio entre grupos de plantas muy diversas por sus formas y sus exigencias, dispuestas en macizos de afinidades que separan pequeñas corrientes arenosas diseñadas tan meticulosamente como

un jardín japonés. Por cierto, el desbrozamiento prolonga un poco la vida del huerto antes de que el agotamiento de estos suelos poco fértiles acabe por volver inevitable su abandono, después de tres o cuatro años de cultivo. Sin embargo, el cuidado maniático con que los achuar emprenden la tarea parece responder, sobre todo, a su gusto por la composición vegetal y la armonía hortícola, tal como lo prueban *a contrario* las numerosas etnias amazónicas que se abstienen de escardar las parcelas quemadas sin por eso exponerse al hambre.

Fuera de este trabajo de mantenimiento fastidioso y en parte superfluo, la horticultura tropical exige en verdad pocos esfuerzos. Aquí no es necesario remover la tierra, binar los terrones, regar o cubrir con paja los plantones, abonar los suelos, arrancar los brotes inútiles o luchar contra los parásitos. La mayoría de las plantas se multiplican por vía vegetativa; ya con esquejes en el tallo, como la mandioca, ya plantando un retoño, por ejemplo de banano, ya también enterrando un fragmento de tubérculo como es el caso de la dioscórea. La mandioca, que constituye, en sus muy numerosas variedades, el grueso de la alimentación cotidiana, es el sueño del hortelano despreocupado. Cada planta provee entre dos y cinco kilos de raíces que un golpe de machete alcanza a desenterrar; una vez recogidas, dos golpes de cuchilla permiten darle al tallo la forma de un palito que, colocado en la tierra sin un cuidado particular, pronto se cubrirá de hojas y ofrecerá un nuevo lote de raíces dentro de algunos meses. Al igual que la dioscórea, esta planta acomodaticia soporta ser dejada en la tierra mucho más allá de su período de maduración sin que sus raíces se echen a perder. Vuelve inútil, pues, el almacenamiento de los alimentos, puesto que, a diferencia de las temporadas muertas que conocen los cultivadores de cereales, el huerto constituye aquí una reserva de plantas feculentas de pie donde es posible abastecerse durante todo el año según las necesidades.

Existen algunos aficionados furtivos a los tubérculos, pero sus depredaciones resultan ser bastante modestas. Las pacas, los acuchis y sobre todo los agutíes son los excavadores nocturnos que más asiduamente visitan el huerto en busca de su porción de raíces. Contra sus daños rápidamente descubiertos, los hombres no están desvalidos: se montan trampas eficaces en los caminos que trazan estos grandes roedores cuya carne algo grasa es muy apreciada. La más común es un pequeño túnel de ramas sobre el que cuelga un tronco pesado; al introducirse en esta trampa a la que lo conduce la rutina de su trayecto, el animal tropieza con un palo que provoca la caída de la masa.

A veces, se prefieren represalias más directas. Así, la otra noche, Wajari me pidió prestada la linterna para apostarse con su viejo fusil al acecho de un agutí

que robaba mandioca desde hacía un tiempo en el jardín de Senur. No tardó en dispararle, despertando a toda la casa con una deflagración terrible. Al placer del acecho, siempre vivaz en un cazador, se sumaba la satisfacción de cobrarse una venganza gastronómica con esta especie de gran cobayo alzado sobre patas de comadreja. Antes que cercar sus huertos, los achuar prefieren dejar libre acceso a los predadores con los que ellos mismos se alimentan, admitiendo con filosofía que forma parte de la naturaleza el hecho de que un cebo pueda ser ocasionalmente mordisqueado.

El sol ya ha pasado el cénit y Entza acabó de escardar. Con la ayuda de su hijita Inchi, de seis o siete años a lo sumo, junta las malas hierbas y las amontona sobre el fuego que despide enseguida espesas volutas de humo blanco. Como todas las niñas, Inchi ha sido iniciada desde muy pequeña en las tareas distintivas de la condición femenina: horticultura, cocina, limpieza, faena de agua, cuidado de los niños... Es sobre todo en este último ámbito donde ella es útil, acunando al bebé mientras la madre trabaja o apartando de él las moscas inoportunas; pero si la ayuda que brinda a Entza es aún modesta, aprende junto a ella su papel de futura esposa y de buena hortelana. La simplicidad de los modos culturales hace olvidar que el huerto es un universo muy complejo donde coexisten millares de plantas de un centenar de especies, de las cuales algunas, como la mandioca o la batata, comprenden varias decenas de variedades. Para dominar esta sociedad vegetal sobre la cual sus esposos ignoran casi todo, las mujeres necesitan un saber botánico pacientemente acumulado desde la infancia.

En contraste, el hermanito de Inchi se encuentra totalmente libre de obligaciones. Unkush pasa sus jornadas haciendo lo que quiere, sin que a nadie le pase por la cabeza ir a pedirle siquiera un favor, por pequeño que sea. Este ocio varonil continuará toda la adolescencia. En inestable equilibrio sobre un tronco, por el momento está ocupado vareando papayas con un largo bastón. Los frutos del huerto están destinados principalmente a los niños y éstos no dejan de servirse cada vez que les viene en gana. Pero las papayas no están maduras y resisten con obstinación los golpes que les da el muchacho; arrastrado por su impulso, termina por caer sobre una plantación de porotos de la que se levanta gritando un *"¡chuwa!"* asqueado.

Siempre acompañada por Inchi, Entza se dirige hacia una planta de mandioca que examina con ojo crítico. Es una variedad nueva que ha plantado hace unas semanas a partir del esqueje que le dio su hermana Chawir que vive al borde del Pastaza. Sus raíces son mucho más gruesas que las de las variedades cultivadas en Capahuari y su sabor un poco insulso la destina únicamente a la

fabricación de chicha de mandioca. Pero aquí la tierra es diferente de la del Pastaza; compacta y arcillosa, según dicen, es menos fértil que los suelos negros y arenosos que bordean el gran río. Por este motivo, Entza teme que la planta no se aclimate. En cuclillas delante de la planta de mandioca, le canta con voz dulce una pequeña súplica.

> Por ser una mujer Nunkui, voy llamando al comestible a la existencia
> Las raíces sekemur, donde quiera que se apoyen, donde quiera que se encuen
> /tren, las he hecho así, bien separadas
> Por ser de la misma especie, a mi paso siguen naciendo
> Las raíces de sekemur se han "especiado"
> Están acudiendo hacia mí
> Por ser una mujer Nunkui, voy llamando al comestible a la existencia
> Detrás de mí, respondiendo a mi llamado, sigue naciendo.

La fuerza del verbo aparece de nuevo confirmada: para contener el irreprimible vampirismo de las piedras de Nunkui o para que una planta de mandioca crezca a pesar de haber sido trasplantada, hay que tocar el alma de esas entidades mudas pero atentas con un anent adecuado. Sin embargo, la palabra actuante exige precauciones; aunque se dirija a una planta de mandioca, el anent de Entza no menciona el objeto de sus preocupaciones sino por medio de una metáfora, el jabón vegetal *sekemur*, cuya raíz voluminosa evoca a la de la mandioca. Ni el alma de los perros ni el de las plantas soportan las interpelaciones demasiado directas. La sensibilidad de estos interlocutores susceptibles se rebelaría ante la declaración explícita de lo que los hombres esperan de ellos y debe, pues, manejarse mediante exortaciones desviadas que borran la crudeza de las exigencias, y hasta el nombre mismo del ser destinado a encarnarlas.

Sea cual fuere su objetivo particular, todos los anent destinados al huerto se refieren a Nunkui de una u otra manera. Ella es la creadora y la patrona de las plantas cultivadas, tal como lo prueba un mito que aún los niños más pequeños han sabido contarme. La siguiente versión –nuestra primera tentativa de traducción de un mito– la escuché de boca de la vieja Chinkias, madre de Wajari y Titiar.

> Hace mucho, muchísimo tiempo, las personas no tenían huertos; tenían hambre constantemente, pues vivían de las raíces y de las hojas que recogían en la selva. Un día, una mujer partió a juntar camarones en un pequeño río; encontrándose al borde del agua, vio mondaduras de mandioca y peladuras de plantaina correr a la deriva; al remontar el río para ver de dónde venían esas mondaduras, vislumbró a una mujer que estaba pelando mandioca. Esa mujer era Nunkui. Ella le dijo a Nunkui: "Abuelita, por compasión, dame mandioca". Pero Nunkui se negó y le dijo: "Mejor lleva contigo a mi hija Uyush (el perezoso). Pero te pido que la trates bien; cuando hayas vuelto a tu casa, le dirás que llame a las plantas cultivadas". La mujer cumplió esto y la niña Uyush nombró todas las plantas de los huertos: la mandioca, la plantaina, la batata, el taro, la dioscórea, todas las plantas de los huertos; y ellas existieron de forma auténtica. Estaban felices, pues el alimento no faltaba. Un día que Uyush se encontraba sola con los niños de la casa, éstos le pidieron para jugar que llamara a la existencia a una araña, cosa que hizo, luego a un escorpión, cosa que también hizo; exigieron entonces que llamara a los espíritus maléficos de Iwianch. Primero se negó, luego cedió a su pedido y horribles Iwianch entraron en la casa; completamente aterrorizados, los niños quisieron vengarse de Uyush y le arrojaron puñados de ceniza caliente en los ojos; Uyush se refugió sobre el techo de la casa. Allí, se puso a cantar para los bambúes gigantes *kenku* que crecían cerca de la casa. *"Kenku, kenku* ven a buscarme, vamos a comer maníes, *kenku, kenku,* ven a buscarme, vamos a comer maníes." Sacudido por una súbita borrasca, un bambú se abatió sobre el techo y Uyush se agarró de él. Los niños intentaron alcanzarla, pero Uyush penetró en el bambú, desde donde lanzó una maldición a las plantas cultivadas que nombró una a una; éstas empezaron entonces a encogerse, hasta volverse minúsculas; luego Uyush descendió por el interior del bambú, defecando con regularidad; cada uno de sus excrementos ha formado un nudo del bambú. Uyush vive ahora bajo la tierra con Nunkui; así me lo contó mi madre Yapan en el pasado.

Aunque comience en todas sus variantes con la fórmula *yaunchu*, "en el pasado", no por eso este mito no instaura un corte irremediable entre el tiempo presente y el de los orígenes. Los mitos son "discursos del pasado" *(yaunchu aujmatsamu)*, pero yaunchu designa aquí una simple anterioridad que es imposible especificar de manera precisa en el desarrollo temporal en razón de la dichosa amnesia en que se complacen los achuar. El universo de los mitos se ha acabado hace algunos generaciones a lo sumo, en el límite indistinto del recuerdo de aquellos antepasados próximos que la cadena de la memoria une todavía a los vivos. La época de las fundaciones de la cultura, por lo tanto, no está tan lejos como para que sus protagonistas no tengan algo para decir en el desarrollo de lo cotidiano, donde su presencia es sentida como un eco atenuado del rol heroico que desempeñaron antaño. Un intercambio diario con los espíritus contemporáneos despoja a los hombres de todo misterio y prolonga en un mundo inmanente, pero cognoscible, los principios de igualdad que rigen la sociedad. Ninguna separación origina-

ria, ninguna ascensión al empíreo, ninguna distinción de las esencias funda aquí el orden humano por el alejamiento de los dioses. Mis compañeros no agradecen a Nunkui por su acto creador, no le rinden acciones de gracias por sus actos de bondad; en suma, no han contraído con ella esas deudas morales inextinguibles que vuelven tan exigentes las religiones de la trascendencia.

Este espíritu bonachón reside en el subsuelo de los huertos donde vela por el bienestar de sus hijos vegetales, sin ofrecer a los humanos rigor aparente por la ofensa que antaño padeciera Uyush. Las mujeres se aseguran de su presencia cantándole anent y tienen con ella un contrato implícito por la tutela conjunta de las plantas cultivadas. Gracias a un asiduo trabajo, en efecto, los achuar han logrado manejar la maldición de Uyush y hacer crecer de nuevo la miniaturas vegetales que ésta había dejado a su paso. Nunkui es, en cierto modo, la metáfora de la buena jardinera; en la mayoría de las invocaciones que se le dirigen, la cantante se identifica con ella explícitamente, como si deseara captar las virtudes de su modelo. La autoridad materna ejercida por Nunkui sobre su progenie vegetal es concedida así idealmente a las mujeres que saben establecer con este espíritu relaciones de concordia. La horticultura se presenta, en suma, como la reiteración cotidiana del acto de engendramiento en el curso del cual Nunkui dio nacimiento a las plantas cultivadas por intermedio de su hija Uyush. Muy lógicamente, las plantas son tratadas como hijos por las mujeres que se ocupan de ellas y aparecen en los anent como los hijos adoptivos de Nunkui.

Tal desvelo hortícola traduce, sin duda, una dificultad técnica muy real: la mayor parte de las plantas cultivadas por los achuar se reproducen mediante la plantación de esquejes y, por tanto, para existir y perpetuarse dependen de los cuidados que les prodigan las mujeres. La mandioca no regresa a estado salvaje cuando es librada al abandono, sino que muere pronto y sin posteridad bajo el abrazo de la vegetación secundaria segregada por la jungla que la rodea. La horticultura procede, entonces, por una negociación dialéctica donde la mandioca se deja comer por los hombres en tanto éstos se ocupen de asegurar la continuidad de su descendencia. Este canibalismo vegetal no es en absoluto metafórico para mis compañeros, que conciben a la mandioca como a un ser animado, dotado de un alma *wakan*, que lleva en los espacios cultivados una vida de familia completamente ortodoxa. Aunque se encuentren bajo los auspicios de Nunkui, los anent destinados al huerto están destinados directamente a este pequeño pueblo de la mandioca para incitarlo a crecer y a multiplicarse en armonía.

Estos hijos frondosos devorados por quienes los crían saben encontrar una compensación a su destino: al igual que las piedras de Nunkui, se cree que la

mandioca chupa la sangre de los humanos, y muy especialmente la de su progenie. Se le imputa a menudo la anemia de los niños de pecho cuando los murciélagos vampiros no pueden ser considerados responsables; contrariamente a estos últimos, la mandioca no deja huellas, puesto que bebe por simple contacto de sus hojas omnipresentes. Por esta razón, a los achuar les gusta desplazarse en sus huertos sobre aquellos grandes troncos que quedan después de la tala, santuarios alzados por encima de un mar solapado de mandioca, que hacen oficio de sendero para los visitantes. Obligados a un contacto cotidiano con la planta vampírica, las mujeres y sus hijos son evidentemente los más expuestos. Se vigila a los niños con gran atención y se les recomienda no alejarse demasiado de su madre, que teje alrededor de ellos una barrera de protección invisible por medio de anent apropiados. Estos encantamientos incitan a la mandioca a desviarse de los niños para atacar a los extranjeros que pudieran entrar subrepticiamente al huerto.

Atraviésalo de inmediato
Al decir esto, los he oído regenerarse
Al caos rocoso, me lo estoy imaginando
Nosotros, nosotros mismos, al venir a tomar, los he oído regenerarse
Ruedo, ruedo
Los he oído regenerarse, haciendo despeñar el caos rocoso
Mi pequeño huerto que se regenera, me lo estoy imaginando
Los escombros rocosos, me los estoy imaginando.

La mandioca recibe aquí una orden inequívoca. De su buena ejecución depende un monstruoso destino: al chupar la sangre de los intrusos, la planta adquiere una potencia sin freno, sus raíces se hinchan y se vuelven inalterables como un caos rocoso cuyo gigantesco desprendimiento fue quizás provocado por la cantora. Pero estas exhortaciones no son siempre oídas. Hace unos días, Entza desenterró una raíces estriadas de rojo que interpretó inmediatamente como huellas de la sangre que la planta había bebido. Esta amenaza la vuelve particularmente cauta, sobre todo porque el peligro se ve ahora aumentado por la fresca presencia del nantar, cuyas propensiones caníbales ella todavía no sabe manejar bien.

La horticultura presenta una curiosa paradoja: de una actividad bonachona y desprovista de incidentes, los achuar han hecho una suerte de guerrilla consanguínea regulada por un peligroso equilibrio de las sangrías. La madre se nutre de sus hijos vegetales, que a su vez toman de su progenie humana la

sangre que necesitan para su crecimiento. La fecundidad de los nantar es proporcional a su nocividad vampírica y Nunkui misma declina sus atributos en todas las tonalidades del rojo. Primero, el rojo bermellón del rucú, con el que las mujeres se untan el rostro para agradarle; luego, el rojo amarronado del cucú de la mandioca o el rojo anaranjado de la pequeña boa *wapau*, dos animales considerados como auxiliares o encarnaciones de Nunkui, que las mujeres atraen hacia sus jardines por medio de anent seductores; también el rojo encarnado de la flor salvaje *keaku cesa*, cuyo bulbo se ralla dentro de una infusión de rucú y se vierte sobre los esquejes de mandioca en la primera plantación.

Este discreto ritual que Anne Christine ha podido observar hace poco en el nuevo huerto de Suwitiar, la joven esposa de Mukuimp, suele ser guiado por una vieja experimentada. Le habían pedido a Surutik que oficiara: quebrada sobre su bastón, con los pechos colgando y la nariz carcomida por la leishmaniasis, ofrecía una triste imagen de decrepitud y esterilidad. Era ella, sin embargo, quien vaciaba sobre gavillas de tallos de mandioca la calabaza que contenía el agua enrojecida, era ella la que exhortaba a las plantas a beber ese sustituto de sangre humana con el fin de proteger en el futuro a los niños despreocupados que se acerquen a ellas. La menopausia ha excluido a Surutik del ciclo de la fertilidad y justamente por ello puede transmitir sin peligro a la mandioca el *ersatz* de esa sangre que en ella se ha secado. Una mujer más joven se habría visto expuesta a una punción subrepticia, dado que los esquejes prefieren la sangre fresca de su ama antes que la pálida imitación que se les ofrece.

La sangre existe en el mundo como una fuente de energía limitada y su pérdida progresiva es lo que engendra la senectud; pero aquello que unos han perdido no puede más que ser aprovechado por los demás, en un sutil sistema de vasos comunicantes. La relación de las hortelanas con la mandioca es, así, del mismo orden que la extraña asociación que liga a ciertos insectos con sus "madres". Mis compañeros suponen, en efecto, que los anofeles y los mosquitos viven en miríadas sobre animales-madres, que tienen la apariencia de grandes perros, con los que viven en simbiosis, chupándoles su sangre permanentemente y reinyectándoles la que toman de otro. El vampirismo de la mandioca y de las piedras de Nunkui no sería sino un restablecimiento de los equilibrios naturales en un gran circuito de intercambio fisiológico, que une a las mujeres y a sus hijos humanos y vegetales para la necesaria conservación de la sangre en cantidad finita.

Felizmente, no todas las plantas del huerto manifiestan las peligrosas disposiciones de la mandioca. Muchas entre ellas, sin embargo, están dotadas de un alma wakan, único indicio que subsiste ahora de su humanidad anterior, cuando los héroes míticos aún no habían fraccionado al ser vivo en los diferentes órdenes en los que ahora está encarnado. Es el caso, por ejemplo, de la pobre muchacha Wayus, condenada por Colibrí por su excesivo celo a transformarse en ese arbustillo homónimo cuyas hojas sirven para preparar la infusión que se bebe antes del amanecer. Es el caso también de las dos hermanas Ipiak (rucú) y Sua (yagua), a quienes una voracidad sexual imposible de satisfacer condujo a metamorfosearse en esos cosméticos naturales con los que los hombres se adornan el rostro. Naanch me contó hace poco su edificante historia.

> Los ancianos decían que existía en el pasado una joven mujer llamada Sua, que ahora conocemos como una planta para pintarse; ella tenía una hermana llamada Ipiak. Ambas eran solteras y les ocurrió lo mismo que a nosotros, los hombres, cuando no tenemos esposa y tenemos muchas ganas de una mujer; con las mujeres sin marido, es exactamente igual. Deseaban mucho poseer a un hombre y, juntas, se pusieron a la búsqueda. Habían oído hablar de Nayap (un vencejo de cola bifurcada) como de un verdadero macho y decidieron ponerse a buscarlo para desposarlo. Lo encontraron en un camino de la selva, cuando él había partido a cazar pájaros con la cerbatana. Les preguntó: "¿Adónde van?", y ellas respondieron: "Íbamos a tu casa". Entonces Nayap les dijo: "Está bien, mi madre se ha quedado en casa para moler maíz, ¡vayan con ella!". Agregó: "Un poco más lejos el camino se bifurca; en el camino que conduce a mi casa hay una pluma caudal del loro *yusa* y en el camino que conduce a lo de mi hermano Tsuna (sanies) hay una pluma caudal del cucú *ikianchim*; ¡tengan cuidado de no equivocarse de camino!". "De acuerdo", dijeron ellas, y se echaron a andar. Pero Tsuna se encontraba detrás de ellas y había oído todo. Excitado por esas bellas jóvenes, decidió desposarlas y regresó a toda velocidad para invertir las plumas caudales; las jóvenes tomaron el camino equivocado. Nayap, que no sospechaba nada, regresó a su casa a la tarde con mucha carne para las dos hermanas; le preguntó a su madre: "¿Las mujeres aún no han llegado?", y ella respondió: "No he visto a ninguna mujer". Entonces Nayap exclamó: "¿Qué ha pasado entonces? Me dijeron que venían aquí y les indiqué el camino"; agregó: "Tal vez fueron a lo de mi hermano Tsuna"; estaba muy disgustado y decidió olvidarse del asunto. Durante ese tiempo, ambas mujeres habían llegado a lo de la madre de Tsuna; ella estaba maleando arcilla para hacer vasijas. Sorprendidas, le preguntaron: "¿Eres la madre de Nayap?". "Sí, sí, soy yo", se apuró en responder. Las dos hermanas se instalaron y esperaron el retorno de Nayap. Cayó la noche y él aún no había vuelto; preguntaron a la vieja: "¿Y tu hijo dónde está?" y ella respondió que había ido a cazar pájaros. Velaron hasta bastante tarde, y la vieja les dijo que se acostaran en el peak. Tsuna finalmente llegó en plena noche; su

aspecto era tan repugnante que tenía vergüenza de mostrarse a la luz del día. Regresaba de la caza con las manos vacías y apenas traía algunos cangrejos del río, pero no se veía a causa de la oscuridad. Contó sus proezas de cazador mientras comían los cangrejos y su madre decía entre dientes: "Los pájaros que mataste son viejos y duros". Tsuna fue entonces a acostarse entre las dos hermanas y la noche entera pasó entre caricias y juegos eróticos; agotadas, Sua e Ipiak se durmieron poco antes del alba. Cuando se despertaron, ya era de día y su compañero había desaparecido; entonces se dieron cuenta de que se hallaban cubiertas de una especie de sanies pegajosa y fétida. Las dos hermanas se preguntaban qué había ocurrido y decidieron no dormir la noche siguiente. Cuando se encontraron nuevamente acostadas con Tsuna lograron cansarlo tanto con sus caricias que pronto se quedó dormido; cuando apareció el alba, descubrieron su cuerpo repugnante cubierto de sanies. Se alejaron raudamente y se ocultaron para observar. Cuando Tsuna se despertó, su madre le dijo: "Hijo mío, ¡estás empezando a perder la vergüenza!". Al verse reprendido, Tsuna se levantó de un salto, empuñó su cerbatana y partió corriendo hacia la selva. Como había olvidado su aljaba, no se atrevió a regresar y llamó a su madre para que se la alcanzara; luego desapareció. Ambas hermanas decidieron ir a lo de Nayap; pero éste estaba furioso pues se daba cuenta por su olor nauseabundo que las jóvenes se habían acostado con Tsuna. Nayap les ordenó que fueran a bañarse para lavar la sanies que las cubría. Después del baño, se frotaron con hojas perfumadas y regresaron a la casa; pero todavía despedían exhalaciones infectas y Nayap rechazó sus proposiciones. Entonces, Sua e Ipiak se pusieron a buscar a otro hombre. Llegaron a lo de una vieja cuyo hijo era monstruoso; tenía una talla minúscula, pero poseía un pene gigantesco que llevaba enroscado alrededor del cuerpo como una cuerda. Su madre lo tenía encerrado en una gran vasija muits apoyada sobre un estante encima de la cama. Ignorando esto, las dos hermanas preguntaron dónde estaba y la vieja respondió: "Mi hijo ha ido a matar enemigos, todavía no ha vuelto". "Está bien –dijeron– vamos a quedarnos aquí para tomarlo por esposo." Todos los días pedían noticias del hijo, y la madre respondía: "No sé cuándo va a regresar". Ahora bien, cada noche, el homúnculo sacaba su inmenso pene del muits, lo desenroscaba hasta la cama más abajo y copulaba con las dos hermanas dormidas. A la mañana, éstas se daban cuenta de que habían sido penetradas, pero no comprendían cómo. Una vez que la vieja había salido al huerto, las dos jóvenes se pusieron a revisar la casa y descubrieron el muits con el hijo monstruoso. Habiéndolo encontrado, decidieron matarlo; pusieron agua a hervir, la volcaron en la vasija y el hijo murió escaldado. Sua e Ipiak emprendieron nuevamente su búsqueda llorando; no sabían dónde ir, pues ningún hombre las quería. Mientras andaban, decían: "¿En qué podríamos metamorfosearnos? ¿Tal vez en colina? No, pues los hombres corren por las colinas, se burlarían de nosotras y tendríamos vergüenza. ¿O bien podríamos convertirnos en ranas en un gran pantano? ¡No, eso también sería vergonzoso! ¿Por qué no nos transformarnos en una gran llanura aluvial? Esto no conviene, pues los hombres se mofarían de nosotras diciendo que nadie se ha transformado en llanura". Al final, Sua tomó una decisión: "Lo mejor sería que me convierta en Sua, pues incluso los hombres jóvenes podrían decir a sus esposas: 'Dame Sua para pintarme el rostro', y celebrarían mi nombre." Luego Sua preguntó a su hermana: "Y tú, hermanita, ¿en qué quieres transformarte?" Ipiak respondió: "Y bueno, entonces yo voy a convertirme en Ipiak, pues incluso los hombres jóvenes dirán a su esposa: 'Dame Ipiak para pintarme el rostro', y celebrarán mi nombre". Sua se alzó con toda su altura y separó las piernas; dio un gran grito y se convirtió en la planta *sua* (yagua). Ipiak se acuclilló en el suelo y se convirtió en la planta *ipiak* (rucú). Por esta razón el rucú es un arbusto bajo mientras que la yagua tiene un talle esbelto. Se confundían tanto con la vegetación que los pájaros mismos las sobrevolaban sin temor. Toda clase de gente acudió entonces a visitarlas para pintarse; Yakum ("mono aullador") fue untado de rucú por Ipiak, al igual que Kunamp ("ardilla"); Chuu ("mono lanudo") fue adornado por Sua, que le puso yagua en la cabeza, las manos y los pies. Y cuando se hallaron todos embellecidos de este modo, se metamorfosearon. Es todo.

Envilecidas por los pretendientes horribles que ellas habían solicitado sin pudor, rechazadas por un bello hombre de pene bifurcado al que desagradaba su libertinaje, despreciadas por todos aquellos cuya virilidad codiciaban, Sua e Ipiak aprendieron duramente la modestia. Al tomar por su cuenta la iniciativa del casamiento, se exponían a la vergüenza de un deseo demasiado manifiesto y se condenaban a que fuera engañado o burlado sin cesar. Este excesivo amor por los hombres tuvo en adelante un solo modo de expresarse: atrapar lo más cerca posible el rostro y el cuerpo de aquellos que se negaban a poseerlas y embellecer con su mácula transfigurada a todos esos amantes desdeñosos. Y si este mito confiere cierta grandeza trágica a los modestos arbustos de cosmética que bordean la casa, enuncia también una moral puritana destinada a las mujeres achuar. Los cánones del buen comportamiento y las exigencias de las buenas costumbres imponen a éstas una conducta reservada de la que no deben alejarse bajo pena de ser borradas de la humanidad. Al igual que el gato de Chester, que se desvanece lentamente en el follaje dejando subsistir su sonrisa enigmática, las dos mujeres ávidas de sexo desaparecieron en el reino vegetal legando a los hombres sus pigmentos, símbolos por excelencia de una domesticación de la naturaleza con fines sociales.

Pero no todas las plantas del huerto han conocido tan dramáticos destinos: la batata y la calabaza tienen un alma femenina, y el banano, un alma masculina, pero no se les conoce un pasado mítico. Sus atributos de género evocan igualmente la sexualidad, pero son más prosaicamente derivados de homologías metonímicas con los órganos de la reproducción, recordados en ocasión de juegos de palabras llenos de sobreentendidos. Esta humanización de la mayoría de las plantas cultivadas significa que éstas son receptivas a las invocaciones anent que se les dirige. El alma wakan de la que están dotadas es una facultad de entendimiento; las vuelve aptas para comunicarse entre ellas en el seno de una misma especie y les permite comprender los mensajes de las mujeres que las cultivan, como las exhortaciones de Nunkui o de sus animales familiares. Sin embargo, únicamente en los sueños y los trances alucinatorios estos seres vegetales pueden recobrar su apariencia humana perdida en el pasado y dialogar con los achuar en su lengua.

Esta animación de los vegetales no es propia sólo del huerto. Al igual que las graciosas hamadríades de la antigüedad o los alisios melenudos de las leyendas germánicas, numerosos árboles de la selva disimulan bajo su porte frágil o majestuoso una conciencia a flor de corteza. Son las criaturas de Shakaim, hermano o esposo de Nunkui según las interpretaciones, que cultiva la jungla como una gigantesca plantación e indica a los hombres los lugares más apropiados para abrir claros. Los límites de la naturaleza son así alejados por esta socialización de los vegetales, pues la selva, tan salvaje en apariencia, no es más que el huerto sobrenatural donde Shakaim ejerce su talento de horticultor. Al crear claros para instalar sus cultivos, los hombres no hacen más que sustituir las plantaciones de Shakaim con las de Nunkui, unas y otras domesticadas en provecho propio por espíritus complacientes.

Senur vino a unirse a Entza junto al fuego que se está apagando suavemente. Apuntando con su machete con aire amenazador un bosquecillo de bananos escuálidos, ésta farfulla con voz gutural, como suelen hacer las mujeres ofendidas por la indiferencia o las bromas de su marido.

–Mis bananos están enfermos, hermanita; hace una luna ya que se secan y se consumen de calor. ¿No estarán muriendo a causa de los celos?

–A ver, hermanita, tal vez no estás equivocada.

–Mis batatitas son como grandes papayas del Pastaza, mis raíces de mandioca son redondas como el vientre de un tapir, todos mis pequeños comestibles se multiplican. Siendo una mujer Nunkui, ¿cómo los hijos de mi huerto habrían de morir? ¿No serán los celos de una malvada los que hacen perecer a mis pequeños bananos? ¿No mueren por maldición?

Dibujo de Philippe Munch a partir de los documentos de Philippe Descola.

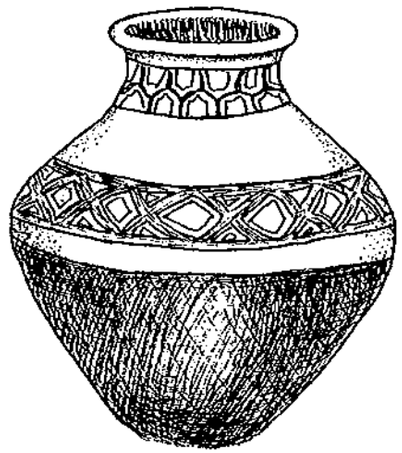
La palabra está dicha, *yuminkramu*, la maldición de una mujer envidiosa tal vez se ha abatido sobre el huerto de Entza, traída por anent tan secretos que ninguna mujer admite conocerlos. Senur, la mayor y confidente, le prodiga consejos y consuelo.

–Quizá dices la verdad, hermanita; así actúan las malvadas porque sus comestibles son raquíticos; piensan con celos para decir: "Las plantas de mi hermana son bellas y múltiples, ¡vamos a ver cómo se arruinan sus plantas!". Hay que pensar para confirmarlo, hermanita; ¿no se tratará de alguna que vino a tu huerto? No será alguna que dijo: "Hermanita, tus bananos son hermosos como los de los Kukam, río abajo, los míos son gráciles como los *winchu* salvajes del borde del agua; por compasión, ¡dime cómo los has hecho crecer!". Una malvada no pronuncia palabras directas, hermanita, y en su corazón hay celos; recuerda, hermanita, recuerda quién te ha visitado con palabras sinuosas; ella, seguramente ella, te ha lanzado la maldición.

Entza deberá ahora pasar revista en su memoria a todas las mujeres que vinieron a ver su huerto; entre ellas se esconde la que, por medio de alabanzas excesivas, mostraba sus celos. Por medio de un anent destinado a esta circunstancia, tendrá que devolver al huerto de la que le ha echado esa suerte la misma maldición que afecta a sus bananos. Esta justicia distributiva a veces no acierta en el blanco, pero se trata de un efecto inevitable de todas las brujerías domésticas.

La tarde ya está avanzada y los trabajos del huerto se encaminan hacia su final. Mientras Senur regresa a la casa, Entza desentierra media docena de raíces de mandioca y vuelve a plantar rápidamente los tallos tras haber apilado las raíces en su canasto. Agrega algunas batatas y dos grandes dioscóreas, luego se dirige al río para lavar y pelar los tubérculos llenos de tierra. Una vez realizada esta tarea, deja el canasto en la casa y lleva a sus hijos a bañarse al río. En el camino se cruza con Wajari que, muy gallardo, con la cerbatana al hombro, regresa trayendo colgados de su espalda dos monos aulladores de grandes ojos vacíos. Bastante lejos río abajo, un humareda espesa se alza perezosamente del nuevo terreno desbrozado de Tseremp, haciendo llegar hasta aquí su olor a bosque verde quemándose. Una pareja de aras se dirige piando hacia el poniente, demasiado alto como para poder dispararles; es señal, dicen, de que una mujer achuar fue secuestrada por guerreros shuar y que la llevan a su casa. Un pequeño pez-gato se enganchó en la línea de Chiwian; da vueltas a un lado y otro en el agua con los bigotes temblando y acaba por ser arrojado en la orilla, donde es muerto de un bastonazo. Los niños se salpican riendo en el agua. Su piel luce como cuero barnizado. Bajo sus movimientos desordenados, la arena

sube desde el fondo en torbellinos, como nubes acuáticas donde se refracta la luz en mil pequeños destellos suspendidos. Tejida de acontecimientos insignificantes, esta agitación apacible conduce a Entza de regreso a casa y suspende el diálogo interior que mantiene en su huerto.



Muits, vaso de fermentación para la chicha de mandioca. Ilustración del autor.

VII. SUEÑOS

HACE ALGUNOS DÍAS QUE ESTAMOS INSTALADOS EN LO DE PINCHU, el hermano de Mirunik. Su gran casa, situada un poco más arriba sobre la otra orilla del Kapawi, está muy cerca de nuestra antigua morada. Desde aquí se oyen las vociferaciones de Wajari durante sus baños matinales, del mismo modo que desde su casa podíamos escuchar la flauta de Pinchu atravesando melancólicamente las brumas del alba. Sin embargo, no ha sido la atracción por un alma musical ni las comodidades de una casa más espaciosa lo que hizo que nos mudáramos a lo de Pinchu, sino la obligación de diversificar nuestros mentores y no defraudar a algunos hombres que nos han ofrecido su hospitalidad con repetida insistencia. Wajari tomó nuestra decisión con buen ánimo, sobre todo porque se lleva muy bien con su cuñado. Ciertamente, lamenta nuestra ida, en parte por mis pequeños regalos, en parte porque nos convertimos en sus mascotas y en parte también porque nuestra presencia continua en su casa era al mismo tiempo una ocasión excepcional de distracción y una señal de distinción de la cual sacaba discretamente partido frente a los otros hombres. Es posible, por último, que Wajari comparta el sentimiento de amistad naciente que experimento hacia él y que las palabras afectuosas que nos ha prodigado antes de partir no hayan sido dictadas por el protocolo de la hospitalidad.

En contraste con Wajari, Pinchu es de complexión débil y exuberante en sus movimientos. Sus delicados miembros de músculos muy finos y un andar desgarbado le dan cierto aire de dandi, subrayado por una sonrisa seductora y unos alargados ojos color de avellana que mantiene constantemente entrecerrados. Sus dos esposas también contrastan palmo a palmo. Mientras Yatris pasea, con una gracia lánguida, un admirable rostro de Gioconda iluminado por una semisonrisa misteriosa, Santamik está llena de la vivacidad hombruna propia de las muchachas robustas. Las cintas que lleva ceñidas a los tobillos hacen sobresalir con mucha gracia la curva de sus pantorrillas, atrayendo la mirada furtiva de los visitantes masculinos. La casa está hecha a imagen de estas anfitrionas admirables: semejante a otras por su arquitectura y mobiliario, sin embargo todo parece más elegante y mejor acabado, sin duda en razón de un equilibrio sutil de las proporciones. En una sociedad donde el respeto de la

tradición vuelve inconcebible erigir una casa que no se conforme al modelo canónico, la originalidad y el amor por lo bello pueden encontrar satisfacción por medio de relaciones armoniosas entre los elementos estructurales, aun cuando están dispuestos de manera simple.

Pinchu se levanta un poco más tarde que Wajari, es decir, raramente antes de la cuatro de la madrugada, pero presta a las libaciones de wayus una atención igualmente ceremonial. Santamik fue quien preparó esta mañana la infusión, francamente contenta de ver a su "hermano" barbudo plegarse a esta costumbre. He adquirido esta hermandad ficticia gracias a las propiedades clasificatorias del sistema de parentesco jíbaro, que a cualquier interlocutor permite deducir mi relación por derivación lógica de otra relación ya conocida. Ahora bien, como Wajari me llamaba "hermano", he heredado de él un parentesco infinitamente extensible y me he convertido *ipso facto* en el "cuñado" de Pinchu y, por reversión, en el "hermano" de sus esposas. Este pequeño ejercicio de permutación testimonia que hemos terminado por adquirir una posición reconocible en el juego de relaciones entre nuestros anfitriones y, por ende, el principio de una existencia socialmente aceptada.

En este momento, nuestro anfitrión está pensativo y silencioso, bebiendo a pequeños sorbos la infusión dulzona. Escucha con aire preocupado los silbidos misteriosos que atraviesan la noche más allá de la casa. No son gritos de animales rapaces ni el ulular de la lechuza; se diría más bien el zumbido muy agudo de un bumerán proyectado en el espacio a toda velocidad.

–Oye, cuñado, oye. ¿Oyes allá arriba *juij, juij, juij*?

–Sí, cuñado, oigo.

–Son *tsentsak* que pasan. Esas pequeñas flechas vienen de lejos, del Kupátentza o de Kunampentza. Allá hay chamanes malvados que nos quieren comer. Aquí no tenemos chamanes. Por eso nos matan con sus tsentsak: *¡tsak!* se clavan en los brazos, *¡tsak!* se clavan en las piernas, *¡tsak!* se clavan en la panza y nos morimos enseguida.

–¿Es cierto, cuñado, que no hay chamanes aquí?

–Mira, cuñado: Mukuimp, el yerno de tu hermano Wajari, algo sabe. Aunque no mucho, no ha aprendido demasiado. No puede luchar con armas iguales contra Chalua o Yuu. No tiene los tsentsak de los quechuas. Sólo puede escupir flechillas que se sacan fácilmente del cuerpo.

–¿Es verdad, cuñado, que las flechillas de los chamanes son como las flechillas de las cerbatanas?

–Sí, son del mismo tipo. Pero sólo los chamanes pueden verlas cuando han bebido el *natem*. Las ven en los cuerpos donde se han clavado, como el reflejo

del pez bajo la superficie del agua. Nosotros, los hombres comunes, no las vemos, pero las oímos volar.

Yo también he adquirido el hábito de comenzar mis frases con el término de parentesco adecuado y de adornar mis respuestas con esa letanía de interjecciones obligatorias sin las cuales un diálogo perdería su razón de ser. Encuentro en ello, lo reconozco, un placer algo satírico: esos añadidos retóricos que dan testimonio del tono personal de la conversación y que le otorgan su rasgo de veracidad están tan cerca de los discursos estereotipados de los pieles rojas de los dibujos animados que a veces tengo la impresión de atenerme a las convenciones de la ficción más que a las reglas de una sociabilidad real.

Evidentemente, el paso de las flechillas chamánicas ha perturbado mucho a Pinchu, que ha caído en un silencio moroso. Yatris y Santamik cuchichean en un rincón y comentan probablemente el episodio, pero no llego a distinguir lo que dicen. Intento reanimar la conversación.

–¿Qué vas a hacer hoy?

–Iré a la selva; llevaré a los perros de paseo. Tuve un sueño *kuntuknar:* caminaba por la selva y oía que unos hombres se acercaban. Me escondí y vi a una partida de shuar con sus fusiles. Estaban pintados para la guerra, pero avanzaban en fila sin mayores precauciones, haciéndose los matamoros; repetían: "¡Mataré! ¡Mataré! ¡Mataré!". Venían a atacarnos; ése, cuñado, es un buen sueño kuntuknar para ir a la selva. ¡Yo también me voy a medir hoy!

Contrariamente a lo que podría dejar prever su mensaje explícito, este sueño no anuncia una escaramuza con los guerreros, sino el encuentro de una manada de pecarís de labios blancos. Los kutuknar son augurios favorables para la caza y su significado latente se interpreta por una inversión, término a término, de su contenido manifiesto. Un sueño es generalmente definido como kuntuknar si pone en escena seres humanos agresivos o particularmente inofensivos, enigmáticos o muy numerosos, desesperados o seductores. Así, soñar con una mujer de buen cuerpo que invita al coito exhibiendo su sexo o con una masa de personas que se bañan ruidosamente en la ribera anuncia un encuentro con pecarís de labios blancos, mientras que un sueño en el que un hombre colérico aparece profiriendo amenazas debe ser considerado como un signo favorable para la caza de pecarís con collar. La interpretación reposa sobre homologías discretas de comportamiento o de apariencia: la vulva entreabierta simboliza la carcasa destripada del pecarí y una actitud belicosa evoca el temperamento batallador de estos animales, mientras que el chapoteo en el agua de una multitud remite al tumulto causado por una manada cuando atraviesa el curso del río.

Esta transposición salvaje del mundo humano tiene valor de presagio para numerosas tribus de jíbaros. Rostros de mujeres llorando suspendidos de los árboles como frutos maduros auguran, por ejemplo, una buena caza de monos lanudos, evocando con ese espectáculo patético la desesperación que manifiestan las mujeres de una partida cuando uno de los hombres cae muerto. Soñar con un bebé grasoso y rollizo se transforma, por una metáfora casi caníbal, en señal de un carnoso agutí; una cara macilenta vista en sueños se convierte en el palmito pálido del zapallo; la mirada de un guerrero impasible pintado con rucú evoca un jaguar agazapado antes de saltar, mientras que un hombre de barba rojiza presagia un mono aullador. Este último sueño se ha vuelto más probable desde que mi presencia le ha dado un soporte concreto y me agrada pensar que, visitando las noches de mis compañeros, al menos contribuyo a su confianza en sueños abundantes en trofeos.

La interpretación de los kuntuknar mediante un proceso de la naturalización metafórica de la humanidad no es más que una de las formas posibles de inversión que definen su contenido augural. Así, soñar que se dispara a pájaros que están posados en las ramas es un signo favorable para la pesca; del mismo modo, un sueño en el que se captura un pez anuncia un éxito en la caza de aves. El entrecruzamiento de términos es aquí sistemático: el animal aéreo, inmóvil y visible, que un dardo mata a distancia, se convierte en animal acuático, móvil e invisible, cuya captura se asegura directamente con una línea o un arpón. Otra forma de inversión se opera en la capacidad de la mujeres de tener sueños kuntuknar para su marido: un sueño que representa una actividad típicamente femenina se transformará en un presagio favorable para la acción, eminentemente masculina, de dar muerte a un animal. La interpretación está fundada también sobre similitudes gestuales o visuales muy tenues: cuando una esposa sueña que ensarta perlas, significa que próximamente tendrá que vaciar los intestinos de un animal abatido; si sueña que enhebra algodón, seguramente desplumará el vientre blanco de una oca; si sueña que lleva un cesto repleto de mandioca, anuncia que deberá cargar sobre su espalda un pecarí matado por su esposo. Las imágenes de enfrentamiento, de seducción o de destreza que dominan los sueños masculinos ceden su lugar aquí a visiones domésticas más apacibles, en concordancia con una organización cotidiana de las tareas donde las mujeres reinan sobre el universo del hogar y no se aventuran en la selva más que como auxiliares de los cazadores.

Al transponer el contenido de los cuadros oníricos para convertirlos en augurios favorables a la caza, los achuar utilizan con mucha imaginación las

propiedades de lo inconsciente que se manifiestan en el sueño. Como otras sociedades amazónicas, juegan con una regla de conversión que supone una correspondencia entre dominios de la práctica o conjuntos de conceptos que parecen inconciliables: los humanos y los animales, lo alto y lo bajo, lo acuático y lo aéreo, los peces y los pájaros, las actividades de los hombres y las de las mujeres. Los indígenas explotan así, con fines pragmáticos, el rasgo original de los sueños de servir como material para las diversas relaciones de un sujeto con su entorno físico y social más que para los objetos singulares que son puestos en escena en esas relaciones, de modo tal que cada sueño se transforma en la expresión de una de las relaciones que el soñador puede experimentar en estado consciente. Los achuar no se equivocan al atribuir menos importancia a los términos puestos en relación en el sueño que a la relación que el sueño expresa, relación de carácter puramente lógico y que se presta fácilmente a esas permutaciones por homología, inversión o simetría en las cuales encuentra su fuente el mensaje de presagios. Así, cuando una mujer sueña que ensarta perlas de vidrio, no son estos adornos altamente estimados los que ella va a dotar de un significado simbólico, sino la operación muy prosaica por la cual superpone pequeños objetos duros y huecos sobre un soporte flexible y recto, operación similar, aunque simétricamente inversa, a la que cumple cuando vacía las tripas haciendo deslizar los objetos blandos y rellenos fuera de un soporte hueco igualmente flexible y recto. Los gestos de la mano son absolutamente parecidos, pero se oponen en la dirección del movimiento, del mismo modo que se oponen el origen natural y artificial de los objetos y la relación entre continente y contenido que ellos establecen.

Tal sistema de interpretación resulta a la vez muy normativo y completamente abierto, pues selecciona, en el material infinitamente diversificado de los sueños, los sistemas relacionales que reglas de conversión simples permiten dotar de una función augural. En este sentido, los ejemplos de kuntuknar que recojo concienzudamente cada mañana no deben ser tomados como elementos de un vasto cuadro de correspondencias entre símbolos oníricos estereotipados y categorías de presagios, sino como testimonios de la inventiva de mis anfitriones en el ejercicio de facultades analíticas solicitadas permanentemente por el deseo de asegurarse una posesión sobre el futuro.

Aunque hace rato que ha despuntado el alba, Pinchu no muestra intención de partir de caza. Es cierto que ha empezado a caer con persistencia una de esas lluvias finas que duran toda el día y humedecen hasta la médula. El ritmo de las rondas de chicha de mandioca no parece menguar y Pinchu bebe con abundan-

cia, contraviniendo sin vergüenza a esa abstinencia que todo cazador se impone antes de partir a la selva. Ha puesto su pequeña calabaza de curare a recalentar junto al fuego y ha sacado del carcaj una decena de flechillas, a las que les afila las puntas con el cortaplumas que le he ofrecido. Actuando con la tranquilidad de un hombre poco presionado, humedece las flechillas en el curare ablandado por el calor y unta las puntas con una delgada capa de esa pasta negra y brillante; a continuación clava las flechillas en la tierra blanda que rodea al fuego para que se sequen.

Bajo su apariencia amorfa, el curare es una sustancia viviente que se nutre de sangre de animales; hay que tratarlo, entonces, con consideración si se desea que cumpla su cometido. El poder de un curare se mide por su amargor (*yapau*), testeado por la sensación que produce cuando se lo frota ligeramente sobre la lengua. Se debe evitar su contacto con animales que huelen mal a fin de no enfermarlo, y hay que cantarle anent si se siente débil. En efecto, el amargor del curare desaparece, y con él la fuerza del veneno, cuando es accidentalmente combinado con otros sabores de origen natural, como lo nauseabundo, *mejeaku*, o cultural, como lo salado, *yapaku*, lo azucarado, *yumin*, y lo pimentoso, *tara*. La esencia volátil del veneno de la carne impone a los hombres precauciones complejas en su preparación y su aderezo: primero la castidad, asimilada a una retención de energía vital con su beneficio, y segundo la interdicción de consumir los alimentos o condimentos caracterizados por alguno de los sabores que le son antitéticos. La susceptibilidad caprichosa del curare condena así a los cazadores a un régimen de insipidez, única manera para ellos de no contrarrestarlo con sustancias cuyo gusto muy firme podría debilitar su poder.

Después de haberme servido, Yatris deposita a los pies de Pinchu algunos trozos de mandioca asada que él acepta sin protestar; ella ha interpretado de manera manifiesta la indecisión de su esposo como una señal de que renunciaba por este día a sus proyectos de caza.

–¿Hoy vas a ir a la selva?

–¡No! ¿No ves que llueve? ¿Soy, acaso, como Amasank, la madre de los animales de caza, que vive en medio de sus familiares? ¿Cómo voy a encontrar a los animales si el ruido de la lluvia no me deja escuchar lo que dicen? Quedémonos a conversar.

El sueño kuntuknar es, pues, una condición necesaria de la caza, pero no una condición suficiente: necesaria, porque ningún hombre irá a internarse en la jungla si él o su esposa no ha recibido en el curso de la noche el augurio discreto que anuncia la caza y cuya interpretación al despertar rige el desarrollo de la jornada.

Los mismos perros y animales predadores no podrían capturar sus presas sin haber sido advertidos por un sueño, ese disparador de lo imaginario que somete a su capricho a los dueños de la selva. Esta exigencia previa no define tanto un resultado como hace posible una acción; el kuntuknar no asegura un éxito automático, sino que es indispensable para que éste sobrevenga. En tal sentido, una cacería comienza bastante antes de zambullirse en la penumbra neblinosa del sotobosque, ya que lo que la desencadena es la divagación en los laberintos del sueño. Siempre se puede decidir no hacer caso a las incitaciones del sueño si las circunstancias son desfavorables: indisposición pasajera, compromisos previos, lluvias torrenciales... En este sentido, la caza no puede reducirse al cumplimiento ordenado del presagio que la hace posible; como todas las actividades en las que se comprometen los achuar, exige un saber complejo, cualidades físicas y la ayuda de medios mágicos, sin contar con esa dosis de buena suerte que los ingredientes precedentes no podrían compensar totalmente.

Jorge Luis Borges acostumbraba lamentar que la lengua española, a diferencia del francés, no distinguiera *rêve* de *sommeil*: en castellano, para ambos términos se usa *sueño*. Cronista meticuloso de los universos onfricos, lo desesperaba tal confusión entre la realidad fantástica de los sueños y esa pequeña muerte cotidiana que ellos vienen a animar. Sin embargo, semejante imprecisión terminológica no encubre, necesariamente, que uno se privilegie sobre el otro. Por el contrario, los achuar, que sostienen la misma indistinción, señalan de este modo que el dormir no es más que un largo sueño (*kara* es el término empleado para lo uno y para lo otro). En el momento en que la conciencia despierta queda abolida, el alma abandona el cuerpo inerte para vagabundear en un mundo paralelo, cuyos ecos todavía vibrantes guarda al despertar.

Sin duda, la memoria onfrica muy vivaz de la que dan testimonio los achuar es en parte el resultado de un sueño discontinuo, fragmentado en cortos episodios que interrumpen los llantos de un niño, un ruido sospechoso, el aullido de un perro o la sensación de incomodidad provocada por un fuego agonizante que no contribuye a disipar el fresco de la noche. Al salir de cada una de estas pequeñas excursiones del alma, el contenido de los sueños es brevemente rememorado, incluso comentado en voz baja en la cama cerrada, de modo que el despertar definitivo ofrece una rica materia de imágenes propicias a la exégesis. Ésta ocupa las cortas horas que preceden el alba y reviste aun mayor importancia en tanto mis compañeros consideran casi todos los sueños como presagios de acontecimientos futuros. Común a muchas civilizaciones premodernas, este servilismo del porvenir por medio de una hermenéutica de los sueños fue

observada muy tempranamente entre los jíbaros: ¿acaso un conquistador del siglo XVI no había escrito que su religión se limitaba a "un engaño hecho de sueños y con algunos cantos de pájaros"? Sin embargo, bajo la fórmula lacónica del soldado se adivina un resto de verdad: ese mundo invisible al que los sueños dan acceso es aquel donde los espíritus tutelares, los seres de la naturaleza y los personajes de la mitología se hacen visibles a los hombres en toda inmanencia, en la abolición de las constricciones del espacio y del tiempo.

El ocio pasajero de Pinchu y su humor comunicativo me incitan a avanzar en la exploración de los meandros de los presagios oníricos. Las interpretaciones de sueños que recojo cada día dejan entrever, en efecto, otras dos categorías de sueños, tan corrientes como los kuntuknar, denominadas respectivamente *karamprar* y *mesekramprar*.

–Mesekramprar es cuando soñamos con cosas que anuncian una desgracia, tal vez la enfermedad o la muerte. También la guerra, cuando soñamos con enemigos que vienen a matarnos, o cuando soñamos que nos topamos de repente con ellos en el camino. Los que nos combaten son como fieras. ¿No son asesinos como el jaguar o la anaconda? Cuando sueño con el jaguar que ronda alrededor de la casa rugiendo, *juum, juum, juum*, para degollar a los perros, sé que del mismo modo vienen desde río abajo a rodearnos para atacar. Y ahora, cuando sueño que la anaconda se enrosca sobre mí para asfixiarme, quizá me vaya a morir de golpe. ¿No me matará, acaso, Pujupat con su fusil, escondido en la orilla del río? Del mismo modo, cuando sueño que los pecaríes de labios blancos, antes de cargar en manada, hacen *taash, taash*, golpeando los colmillos, y el viejo macho negro, el más feroz, ruge antes de atacar, entonces es la guerra que se anuncia. Disparo sobre los pecaríes, pero son numerosos, como nuestros enemigos.

–¿Entonces mesekramprar es siempre para anunciar la guerra?

–No, ¡atiéndeme! Yo soy fuerte, no tengo miedo de morir; ¡que lo vengan a ver mis enemigos! Yo he matado a otros; ¿acaso soy una mujer para tener miedo de que me maten? Mesekramprar es el mal agüero (*pasun*), la muerte por maleficios o enfermedades. Estamos tristes porque pensamos con compasión en nuestras mujeres y en nuestros niños cuando sufren. ¿Qué podemos hacer contra los chamanes malvados? Tus medicamentos, tus inyecciones, ¿qué pueden hacer contra las flechillas tsentsak? Algunos sueños nos hacen sufrir porque no podemos hacer nada contra lo que presagian. Sueño que mis hijos pierden sus cabellos y que sus dientes se descarnan; tal vez vayan a morir. Lo mismo sucede cuando sueño que como una sopa de larvas de palmera. Cuando mi padre fue muerto, junto al Kashpaentza, poco antes soñé que un marail con cabeza humana levantaba vuelo pesadamente. Escuché largo rato su grito: *wiaa, wiaa, wiaa*. Cuando era más joven, todavía no había desposado a Santamik, soñé también que copulaba con una mujer muy hermosa y de piel pálida, que me estrechaba fuertemente entre sus muslos. Después de haber soñado con eso fui mordido por una serpiente punta de lanza en medio de un lodazal; durante un rato largo estuve como muerto, mi pierna estaba llena de gusanos. Un chamán de Bobonaza me había herido. ¡Así es, cuñado!

El sueño de mal agüero se presenta como una especie de kuntuknar invertido: anuncio de muerte y de calamidades, expresa la maldad de los hombres por medio de imágenes extraídas de la naturaleza salvaje, mientras que el sueño de caza propone su catálogo de presas a través de la exhibición de una humanidad familiar. No obstante, la transposición es reversible en los raros casos en que los animales se presentan en la posición de agresores, ya que la desgracia que pueden provocar es siempre revelada por un sueño que los excluye. Así, la mordedura de una serpiente se perfila en la analogía transparente del coatí, como en el sueño de una picadura anodina causada por el uso incorrecto de una aguja, de un anzuelo o de una flecha. Del mismo modo, el ataque muy improbable de una anaconda aparece en un sueño de asfixia por un mosquitero. Previendo un peligro natural con un sueño salpicado de actividades propiamente humanas, la exégesis achuar vuelve a poner en pie, sin embargo, el orden de responsabilidades. Los jaguares, las anacondas o las serpientes venenosas son, en efecto, los auxiliares celosos de los chamanes, y la amenaza que hacen planear sobre los hombres no es más que la expresión de un peligro más real, del cual consienten ser sus instrumentos. Los sueños de mal agüero dan testimonio de que la naturaleza es menos de temer que la animosidad de los otros. En este teatro onírico del infortunio, los animales no aparecen más que con un carácter figurativo: sirven de metáforas para enemigos humanos que se pueden nombrar; y cuando, a veces, el trabajo de interpretación descifra en ellos peligros anónimos, también éstos son la metáfora de un personaje temible: el chamán.

Con excepción de la muerte violenta, se juzga que toda desgracia proviene de un chamán si su gravedad, o simplemente su persistencia, parece disociarlo de una causalidad más ordinaria. Enfermedad, accidente, melancolía, mal de ojo o empacho no son caprichos del destino, sino manifestaciones de un designio malévolo que los sueños anuncian sin precisar siempre la fuente. El chamán es, pues, implícitamente designado por la mayoría de los sueños que presagian la adversidad, aun cuando su interpretación se limite a develar la hostilidad de esos animales que aquí se sabe que lo secundan. Esta atribución automática

de responsabilidad explica por qué ciertos meskramprar son simples metáforas descriptivas de síntomas o de estados cuyo origen chamánico la persona no ignora. Así, las inocentes larvas de palmera por las que los achuar enloquecen son la imagen monstruosamente agrandada de los gusanos blancos que prosperan en la carroña. El despedazamiento de la integridad física engendrada por la muerte se expresa igualmente por visiones de mutilación: pérdida de dientes o de cabellos o por la errancia del soñador en una niebla tan espesa que no distingue los límites de su cuerpo, diluido sin esperanza en un entorno uniforme.

Las correspondencias son a veces más estrictas. El sueño de innumerables peces asfixiados, flotando en la superficie del agua después de una pesca con lianas venenosas presagia, por ejemplo, una epidemia. Esta exégesis que recogí hace tiempo de labios de Wajari me colmó de asombro. Los venenos de la pesca y las enfermedades epidémicas poseen, en efecto, propiedades análogas: su acción es súbita y los estragos que causan entre las filas de los peces o de los hombres contrastan de modo espectacular con las formas de mortalidad más habituales. Ahora bien, la conexión lógica establecida por Wajari en su interpretación de este sueño había sido sugerida ya por Lévi-Strauss, al término de un razonamiento complejo, para resolver los problemas que planteaba el análisis de un grupo de mitos amazónicos sobre el origen de enfermedades y epidemias asociadas con la pesca. Al tornarse explícita en un presagio achuar, la relación estructural aislada por el análisis de un material mitológico extraño a la cultura jíbara adquirió la densidad contundente de lo vivido: me encontraba en esa situación bien conocida por los físicos o por los investigadores de las ciencias naturales cuando "descubren" la existencia empírica de un fenómeno que la teoría había predicho. Lejos de anular con prejuicios la frescura de la mirada, cierta erudición ofrece finalmente al etnógrafo la ocasión de esas pequeñas demostraciones a través de lo real que animan el trabajo de campo con el placer de un hallazgo.

–El sueño verdadero, *penke karamprar*, es una visita del alma a nuestros familiares. Vemos a aquellos que conocemos y les hablamos como a ti, aquí presente. En cambio, las personas que se nos aparecen en los kuntuknar o los mesekramprar son desconocidos, sus rostros son anónimos. Cuando mi hermano parte de visita lejos de aquí, pienso en él con afecto, pero estoy inquieto porque temo que esté muerto. Me viene a visitar en sueños y yo estoy contento, porque entonces sé que anda bien; al despertar, estoy lleno de nostalgia, porque el sueño me recordó su ausencia. Otras veces soñamos con los muertos, poco después de que se han ido. Los difuntos vienen a quejarse ante nosotros: gimen por su soledad y piden comer con insistencia porque siempre tienen hambre. Entonces hay que llenar los potes

de alimentos y de chicha de mandioca sobre sus tumbas; si no, no nos dejan en paz. Los muertos son infelices y se apegan a nosotros.

–¿Pueden los muertos causarles daño?

–Sí. Tratan de llevarnos, quieren hacernos como ellos; es muy peligroso soñar con muertos, nos debilita y podemos morir también. Después, cuando el tiempo ha pasado, ya no pueden hacer nada contra nosotros. ¡Escucha lo que voy a decirte! Ocurrió hace mucho tiempo. Mi hermano Tseremp disparó sobre un *iwianch japa* (un venado rojo, semejante a un pequeño cervatillo); disparó cuatro veces seguidas y el venado continuaba corriendo. Mi hermano era muy joven entonces y, envalentonado, no respetó los consejos de los ancianos. Nosotros no matamos a los venados rojos porque en ellos van a veces a alojarse las almas de los muertos. ¿Cómo vamos a comer a los muertos? Además, sólo los malvados hieren a un animal sin ultimarlo. ¿Por qué vamos a hacer sufrir a aquellos que tienen un alma como nosotros? Van a ver a su chamán para hacerse curar, pero nos guardan rencor y evitan, en consecuencia, exponerse a nosotros. Por eso algunos cazadores vuelven a menudo con las manos vacías. Luego de agotar su provisión de pólvora, mi hermano regresó a la casa de su suegro Tsukanka, porque justo acababa de casarse. Vivían entonces muy lejos de aquí, junto al Chundaikiu. Tseremp tomó los perros y acabó por acorralar al venado y matarlo. Cuando trajeron al animal, vieron que su carne no se cocía: era un Iwianch, el espíritu de un muerto. Esa misma noche, Tsukanka fue visitado en sueños por el muerto, un tal Tiriats; tenía la cabeza ensangrentada y se quejaba con amargura de la agresión que había sufrido. Tiriats estaba muerto desde hacía mucho tiempo; vivía junto al Ishpingo y Tsukanka lo conocía de antes porque habían hecho la guerra juntos contra los de la otra orilla del Pastaza. En cambio, Tseremp nunca había visto al tal Tiriats. El muerto le dijo a Tsukanka que debía educar a su yerno; que no debía disparar a los venados Iwianch en los que encarna el alma de los difuntos. Tsukanka, tú sabes, habla fuerte; a la mañana siguiente, le dio una lección a Tseremp; estaba furioso y su reprimenda duró mucho tiempo. Mi hermano estaba molesto y, por poco, abandona a su mujer.

–¿Los enemigos que has matado vienen también a visitarte en sueños?

–Sí, y les tememos. Cuando uno los mata, su alma está sedienta de venganza, se convierte en *emesak*, "el dañino". Emesak viene a atormentar al que lo mató en su sueño, lo aterroriza; lo hace soñar cosas horribles. A veces, emesak toma la forma del muerto para amenazar y causar miedo; otras veces, provoca también accidentes. Poco a poco, "el dañino" se debilita y desaparece de los sueños. ¿En qué se transforma? No lo sé.

A diferencia de los presagios onfricos kuntuknar y mesekramprar que ponen en escena cuadros silenciosos, el sueño karamprar es todo un diálogo de almas. Los primeros son interpretables a partir de indicios visuales anónimamente presentados, mientras que éste encuentra su significado inmediato en los mensajes verbales que son su razón de ser. Estos sueños conversados requieren una identificación previa del interlocutor y permiten proseguir con él, en el sueño, una relación interrumpida por una ausencia temporaria o definitiva. Los muertos mismos no visitan más que a los conocidos: así, Tiriats vino a importunar a su compañero de armas y no al joven mequetrefe que lo había agredido bajo su atavío animal. Fuentes de tristeza, de nostalgia y sobre todo de ansiedad, las incursiones onfricas de los difuntos en el mundo de los vivos les parecen a los achuar un mal necesario. Esta salida modesta en una condición poco deseable es en suma la garantía de que los muertos han cruzado completamente las fronteras de la existencia humana, más allá de las cuales ya no son perceptibles más que los ecos lejanos de su insatisfacción. El mismo principio de venganza emesak es en gran parte desarmado frente al matador victorioso que ha provocado su aparición. Por cierto, el fantasma de la víctima sacia su revancha poblando de pesadillas espantosas las noches de su asesino, pero esos inconvenientes muy pasajeros pesan poco frente al glorioso hecho de armas del que son consecuencia.

En los difuntos recae, entonces, la iniciativa de abolir puntualmente una separación que juzgan sin duda más dolorosa que los vivos, rápidamente olvidadizos de las penas de la desaparición. Sin embargo, las visitas de los muertos en los sueños no son siempre experimentadas con inquietud o fatalidad; a veces ofrecen la ocasión de reunir de nuevo brevemente destinos divergentes, sin exponerse a tribulaciones de la especie de las de Orfeo. Entza relataba hace poco un sueño conmovedor en el que un hijo muerto al nacer se le aparecía bajo la forma de un joven lleno de tristeza: emergiendo de la linde del huerto donde ella trabajaba, se precipitaba en sus brazos para un abrazo muy fugaz. Esos sueños se le repetían periódicamente, y el chico se presentaba cada vez con una apariencia ligeramente modificada por las etapas de un crecimiento que la muerte no había interrumpido. Aquel feto sin nombre, sustraído a la vida social por un nacimiento prematuro, proseguía su maduración inútil, marcada por nostálgicos reencuentros con la madre que no había conocido. Para él, como para Entza, el sueño se había transformado en el último recurso de una imposible consolación.

Además de permitir dialogar con el alma vagabunda de los vivos y los muertos, los sueños karamprar son también un medio de comunicación privilegiado con seres maravillosos instalados en las lindes de la humanidad: espíritus tutelares, representantes de especies animales, genios personales, auxiliares mágicos, etc. Estas entidades discretas son habitualmente perceptibles sólo en el singular estado de clarividencia engendrado por el sueño o las drogas alucinógenas; desembarazada de las limitaciones de la sensibilidad corporal, el alma puede divagar a su antojo y transportarse a otros planos de las realidad por lo común inaccesibles. Este traslado es menos un éxtasis que un refinamiento de la lucidez, una purificación repentina de las condiciones físicas del ejercicio de la vista y de la palabra. El sueño permite, en efecto, una superación transitoria de las constricciones del lenguaje: instaura una comunidad de lenguaje con todos esos seres desprovistos por naturaleza de capacidad de expresión lingüística, pero que pueden gracias a él revestir su esencia de una apariencia permeable al entendimiento humano. Es el caso, por ejemplo, de los nantar, esos encantos de la horticultura, peligrosamente vampíricos, que se materializan a veces en sueños bajo el aspecto de una muchacha que se queja a su ama de no tener conocimientos suficientes sobre rucú.

El sueño es una demostración práctica de lo arbitrario de las fronteras ontológicas: receptivas a los anent que se le dirigen, pero incapaces de responderles en la lengua de los hombres, las entidades de la naturaleza eligen la vía de los sueños para afirmar que no están mudas. Bajo la ilusión de distinciones de forma se percibe un continuo donde los seres están ordenados menos por sus modalidades de existencia que por sus diferentes maneras de comunicar. Este efecto de inmanencia se expresa de la mejor manera en las relaciones con los espíritus tutelares, ya que por el sueño se confirma regularmente el presentimiento de su acción benéfica. Nunkui y Shakaim son, sin duda, los más regulares de estos consejeros nocturnos que dispensan sus recomendaciones a los achuar. Tales visitas son esperadas e, incluso, buscadas: antes de emprender una tarea importante o delicada –allanar un nuevo huerto, para un hombre, o sembrar una planta difícil , para una mujer–, los esposos se abstienen, por ejemplo, de toda relación sexual, pues se atribuye a los placeres carnales el alejamiento de los sueños y el impedimento a los espíritus de dar sus consejos. Al menos tanto como la caza, la horticultura es una actividad en parte onírica, cuya exigencia previa reposa, paradójicamente, en una sublimación compartida.

Si bien todos los sueños son de augurio, no todos presagian de la misma manera. Algunos son la condición necesaria de una acción futura a los fines de algo positivo (kuntuknar), otros (mesekramprar), el indicio de acontecimientos desgraciados o conflictivos por venir. Sin embargo, tanto los sueños de caza como los sueños de guerra o de muerte adquieren su verdadero significado por

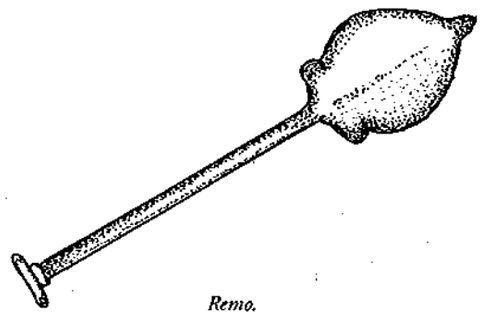
medio de un trabajo de exégesis matinal que reduce su contenido imaginado a una fórmula lógica de inversión simétrica: los atributos de los seres naturales son traducibles en comportamientos humanos, mientras que las actividades culturales proporcionan el registro de relaciones con animales. La interpretación es aquí estrictamente metafórica. En cambio, el sueño verdadero, karamprar, es inteligible sin mediación, ya que, contrariamente a los otros, se define por un encuentro dialógico. El mensaje que anuncia es entonces directamente revelado por un personaje conocido, si bien lejano en el espacio o distante en la escala de los seres. La interpretación, en este caso, no es ya metafórica sino literal.

Sin embargo, en todos los casos, los sueños parecen contradecir el destino introduciendo en la vida cotidiana un determinismo puntilloso que un simple desmentido de la realidad bastaría para poner en duda. Como todas las técnicas mágicas, la oniromancia es así condenada a un mínimo de eficacia para asegurar su perpetuación. Los achuar tienen conciencia de ese elemento azaroso que hace depender sus acciones futuras de caprichos de su memoria onírica; meticulosamente llevado a salir de la noche, el trabajo de interpretación permite, pues, adaptar el contenido de los sueños a las necesidades del momento. Es el caso de los sueños kuntuknar y mesekramprar, que se definen como tales en el momento de la exégesis por las grandes posibilidades de inversión que sugieren. Estos reservorios de metáforas proponen imágenes oníricas manipulables según reglas elementales de permutación que les permiten recibir un significado inmediatamente práctico. Al rechazar la ayuda de una clave de sueños en que cada símbolo inscripto en un repertorio mantendría una traducción constante, los achuar se han dado en realidad un amplio campo de maniobra. Cualquier elemento del sueño se convierte en significante con tal que pueda sufrir una transformación reglada: inversión entre continente y contenido, transposición de códigos naturales y culturales, homologías de forma o de comportamiento, etcétera.

La interpretación achuar de los sueños presenta, así, curiosas analogías con el método de análisis estructural de los mitos empleado por Lévi-Strauss. Mientras éste pone de manifiesto los problemas intelectuales que el mito trata de resolver, estudiando las relaciones entre propiedades latentes reveladas en personajes, situaciones y encadenamientos de secuencias narrativas, aquélla diseca el material onírico para extraer ciertas relaciones elementales, ellas mismas sugestivas por homología de otras relaciones que un acontecimiento deseable o temido podría materializar. El investigador descompone los datos del mito para descubrir en él la formulación de una relación de ideas; los achuar descomponen las imágenes nocturnas en unidades lógicas mínimas para extraer indicaciones prácticas. Esta

afinidad paradójica de métodos sugiere una afinidad de objetos: la relación largo tiempo presentida entre el mito y el sueño se funda probablemente en un mismo desarrollo de lo sensible a lo inteligible, de lo concreto a lo abstracto. Inconsciente individual e inconsciente colectivo estarían menos ligados por la contigüidad o la derivación que por el uso de procedimientos idénticos de codificación de la diversidad de lo real en sistemas elementales de relaciones.

Si bien la oniromancia achuar presenta rasgos comunes con el análisis estructural de los mitos, difiere en cambio de la interpretación psicoanalítica de los sueños. Esta divergencia tiene que ver en principio con que Freud –y más aún Jung– no pone en duda la concepción realista de los símbolos oníricos. Apoyándose por lo demás en el fondo común de la mitografía y del folklore, el fundador del psicoanálisis cree en la posibilidad de constituir un léxico universal de equivalencias entre ciertos tipos de imágenes y de situaciones y ciertos fenómenos de naturaleza generalmente sexual. A pulsiones en todas partes idénticas correspondería, término a término, un registro finito de producciones imaginarias comunes a toda la humanidad; un diccionario transcultural de símbolos, en suma, científicamente santificado por el diván. Los achuar han explorado una vía diferente. Lejos de dar a los símbolos que pueblan sus sueños un significado constante, se esfuerzan, por el contrario, en hacerlos desaparecer por detrás de las operaciones lógicas que los hacen manifiestos: no es la cualidad metafórica de los objetos soñados la que adquiere valor adivinatorio, sino los atributos metafóricos de sus relaciones. Al otorgar prioridad a la forma sobre el fondo, al acordar una precedencia a las propiedades de los signos sobre sus contenidos figurativos, mis compañeros vuelven la espalda a la hermenéutica de los símbolos, cuya paternidad, por una disposición de espíritu propia de su época, Freud atribuyó sin más a los pueblos primitivos, para no tener que aceptar su carácter relativo.



Remo.
Ilustración del autor.

VIII. CACERÍA

El sendero serpentea al borde del acantilado, separado del vacío por una estrecha cortina de vegetación que apenas deja filtrar la luz exangüe del alba. Aquí y allá, un hueco abierto por un desprendimiento permite vislumbrar abajo el valle en el que fluye el Kapawi. Al fondo de la depresión que delimita los bordes abruptos de la meseta, alcanzan a distinguirse, entre franjas de bruma, las manchas más claras de los huertos y algunos techos de palmas, de los cuales se eleva perezosamente un hilo de humo. A lo lejos, donde corre el río, el ruido regular de una cascada resuena con claridad insólita. Delante de mí, Pinchu marcha con pasitos rápidos en la penumbra, cargando su gran cerbatana en equilibrio sobre la espalda y el carcaj bamboleando sobre los riñones. Santamik me sigue, armada de un pequeño machete, manteniendo corta la correa de la que tiran cinco perros que me huelen los talones. Antes de que despunte el día hemos salido al encuentro de una manada de pecarís.

Pinchu se levantó muy temprano y me confió que había tenido un sueño kuntuknar favorable al pecarí de collar: en el curso de una ronda de bebidas, cuando todos estaban pasablemente ebrios de chicha de mandioca fermentada, una violenta disputa había estallado entre él y Wajari. Luego de intercambiar algunos insultos, los cuñados se había amenazado con sus armas. La escena soñada me sorprendió mucho porque que era del todo improbable: los dos hombres mostraban por lo común signos de una complacida afinidad y nunca arreglarían una discusión a los golpes. Los achuar precisamente desprecian a sus vecinos quechuas del norte porque no se atreven a disparar a sus enemigos, pero se baten a los puños entre sí, sin dignidad y sin vergüenza, como niños o perros camorreros que deben separarse a golpes de bastón. Ese tipo de familiaridad violenta provoca horror aquí, donde la enemistad más extrema se expresa siempre a la distancia del cañón de un fusil. Los sueños ofrecen evidentemente salidas cómodas a todos estos pugilistas reprimidos, a quienes una puntillosa sangre fría les impide montar en cólera: descriptas sin peso en la inocencia del sueño, las mil tensiones acumuladas en la vida social se convierten en pretextos para salir de caza.

Aunque desarrolló su interpretación del kuntuknar sin reticencia, Pinchu no dijo en verdad que iría a cazar: el sueño indicaba el encuentro con una manada de

pecarís, pero nada decía acerca de la suerte que se le reservaba. Después de la chicha de mandioca que bebió de prisa al final de la noche, el dueño de casa simplemente se levantó y gritó: "¡Llevemos a pasear a los perros!". La orden de seguirlo estaba dirigida a Santamik, pues había pasado la noche con ella y Yatris lo había acompañado a la selva tres días antes. Los achuar se cuidan de no alardear sobre sus proyectos de caza, a tal punto que la palabra misma no existe y es reemplazada por múltiples perífrasis en las que la idea de la muerte es sistemáticamente desterrada. Esta tartufería semántica vale como precaución: no hay que arriesgarse a irritar a los espíritus que velan por los animales.

Convertidos en automáticos por la costumbre, tanto el sueño adivinatorio como la censura de las intenciones son medidas propiciatorias de las que Pinchu hubiera podido hoy disculparse. En efecto, esas circunspecciones se alimentan de una certidumbre: una manada de pecarís ha merodeado ayer no lejos de Kusutka, al borde de los pequeños pantanos donde están las palmeras cubiertas con lonas. Al final de la tarde, luego de una especie de cosecha, con el canasto lleno de trozos de liana *machap* para hacer el curare, Pinchu vio el suelo removido por los morros y el cieno aún fresco cubierto de desechos al pie de los troncos. Siguió un buen rato las huellas que se dirigían claramente hacia el Achuentza: se trataba de una gran manada compuesta de una veintena de animales, con algunos machos todavía jóvenes. No tenía tiempo y debió regresar de prisa, pero tomó para hoy todos los recaudos. El primero fue interpretar en su larga flauta travesera, al caer el sol, un anent especialmente destinado a llamar un kuntuknar: admirable precaución que busca reducir doblemente el azar, ya que, suprimiendo los riesgos del sueño, se previene contra los riesgos de la caza. Los hombres buscan, de este modo, asegurarse un sueño favorable que vendrá a revelar la resolución ya tomada, sea porque la ausencia de caza hace murmurar a las mujeres, sea porque las huellas frescas de la presa han sido recientemente localizadas. Poco antes de dormir, esta técnica de autosugestión induce una imaginería mental y una predisposición emotiva muy propicias para que surjan visiones nocturnas anticipatorias. Los sueños que presagian la caza –como aquellos que anuncian los conflictos– no son acontecimientos totalmente espontáneos o fortuitos, sino más bien confirmaciones previsibles de una intencionalidad previa. Tienen la cualidad de un acto voluntario que anula el determinismo introducido por la oniromancia en los asuntos de la vida corriente.

El sendero abandona bruscamente la cresta del cerro, se hunde hacia el oeste y se torna más bien una pequeña huella indistinta, un matorral serpenteante sobre una alfombra de hojas muertas. La planicie está regularmente cortada por

valles escarpados donde corren riachos de agua clara, casi bucólicos en su murmullo cristalino. El calor comienza a esparcirse y con el sudor, las moscas se pegan en racimos a la piel, disipando toda ilusión romántica. En tanto, la selva parece erizada como un rosal: en todos partes no hay más que ángulos agudos, espinas en abundancia, ramas que azotan, raíces con las que se tropieza, hormigas hostiles o lianas que enredan. Esos obstáculos, que apenas se evitan en terreno llano, se vuelven inextricables sobre los desniveles abruptos de las crestas donde una delgada superficie de hojas recubre traicioneramente toboganes de arcilla. ¡Sobre todo cuando no hay de dónde asirse para no resbalar! La rama de auxilio que uno agarra al azar traspasa la manos con sus agujas o exhibe una colonia de hormigas; la liana de la que uno se toma como de un pasamanos cede y hace llover pequeñas cosas que pican en el cuello; el bello tronco liso que se pisa para pasar se deshace bajo la presión, minado por la podredumbre. Mientras patino en el barro, levanto a cada paso enormes terrones de arcilla embutidos en mis suelas gastadas. Por delante, Pinchu sube las pendiente con ligereza sobre la punta de sus pies prensiles.

Este paisaje caótico que recorremos a grandes pasos, dando innumerables rodeos, parece tan familiar a mi guía como el de una caminata realizada miles de veces. Como un campesino que recuerda las anécdotas que se relacionan con una fuente, una cruz o una encrucijada, Pinchu puntúa nuestra ruta con pequeños relatos graciosos o trágicos: en ese barranco, la otra vez, Tsukanka cayó en una emboscada; tras escapar milagrosamente al fuego de los fusiles, huyó precipitadamente con las nalgas al aire, dejando su itip colgado de las espinas; allá, al pie de ese capoquero, Tayujin permaneció varios días esperando las visiones *arutam*, ebrio de tabaco verde y de estramonio; en una saliente del Chirta, en la confluencia con ese pequeño arroyo, Tarir preparó una piragua de gran tamaño y tuvo que hacer venir gente de todas partes para jalarla contra la corriente hasta el Chirta.

Aparentemente desierto, este territorio está, sin embargo, recorrido por mil acontecimientos que, más que los lugares mencionados, dan a la selva anónima la sustancia histórica de sus puntos de referencia. Es verdad que a dos horas de marcha de la casa de Pinchu apenas estamos todavía en su patio trasero. Franqueado hace poco, el Chirta representa la frontera del espacio doméstico donde retozan las mujeres y los niños: bajo este aire vienen a recolectar la miel silvestre, a levantar los frutos de estación o pescar con raíces venenosas en los torrentes. Un poco más allá comienza el verdadero coto de caza, el dominio de lo inhabitado. Hacia el poniente se precisan dos horas para llegar a la casa más

próxima, la de Kawarunch a orillas del Pastaza. Tres días se necesitan hacia el norte para alcanzar la casa de Yaur, en la desembocadura del Kupatentza. Al sudeste, es aun peor: el sendero que conduce en una semana a lo de Nayapi se pierde en la confluencia del Kapawi y del Chundaikiu. En estas inmensidades vacías, el encuentro con un hombre nunca es fortuito.

Atravesamos el Kusutka a media mañana y modificamos nuestra ruta hacia el sur, sobre una quebrada apenas perceptible. Es una de las sendas de caza de Pinchu, bien marcada aquí y allá por una rama cortada, cuyas hojas desentonan entre el follaje circundante: un camino sin lógica aparente ni destino. Con el paso muy circunspecto desde hace algún rato, mi mentor se ha detenido al pie de un árbol e investiga su corteza.

–Han pisado allí –dice en voz baja.

–¿Quiénes, los pecaríes?

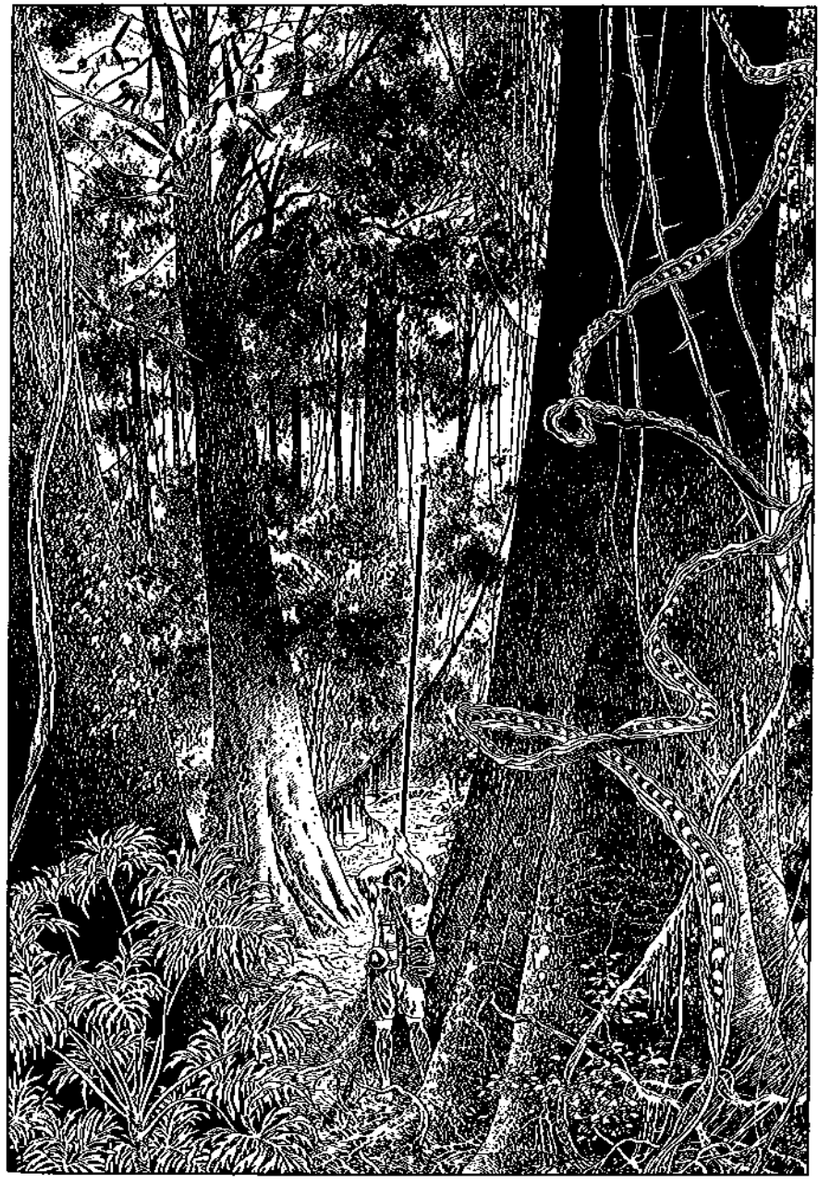
–No, no, los papagayos.

Haciéndome señas para que lo siga con prudencia, Pinchu trepa a una pequeña colina, interrumpiéndose de a tramos para señalarme vestigios de cacao silvestre bajo ciertos árboles.

–Los papagayos están engolosinados –susurra con voz risueña.

Santamik se ha quedado al pie del monte con sus perros. Al llegar a la cima, percibimos a lo lejos movimientos desordenados en la copa de un árbol gigantesco: confusamente entrevistas, decenas de formas rojizas se agitan sin recelo. Pinchu coloca una flechilla en su cerbatana, desliza otras dos en su espesa cabellera para tenerlas inmediatamente a mano y avanza con precaución hasta el pie mismo del árbol donde cuelgan los monos lanudos. Llamarlos "papagayos" fue una típica broma para engañar su atención porque, al parecer, tienen un fino oído para reconocer su nombre. Llevando la cabeza hacia arriba, la pesada cerbatana completamente vertical, Pinchu ha soplado sin un ruido su primer dardo y recargado enseguida. El proyectil se ha clavado en el tórax de un macho gordo que, sorprendido, se lo arranca con un golpe seco. No importa, porque la punta untada de curare se ha quedado en la herida: el extremo de la flechilla había sido cuidadosamente cortado antes con la mandíbula de piraña que Pinchu lleva siempre guardada en su carcaj.

En el momento en que se ubica para tirarle a un segundo animal, el aullido muy lejano de un perro provoca una conmoción en el grupo; los monos grandes se dispersan en todas las direcciones y el que ha elegido Pinchu se pone fuera de alcance. Tratando de despertar su curiosidad para tirarle con su cerbatana, Pinchu exclama con voz dulce pero gutural: "*Chaar, chaar, chaar*". Es el



Dibujo de Philippe Munch a partir de los documentos de Philippe Descola.

llamado a reunión propio de la especie. Un segundo aullido arruinó los efectos y todo el grupo emprendió brutalmente la huida. Sólo permaneció la primera víctima, a horcajadas y abrazando en un temblor convulsivo una gran rama secundaria, con el rabo vigorosamente enrollado alrededor de un tronco. La muerte no tarda en sobrevenir, pero no resuelve el problema del cazador. Con los ojos abiertos, el animal quedó obstinadamente agarrado a su rama, tetanizado por la agonía en un abrazo definitivo. Por encima de grandes contrafuertes tabulares, el árbol presenta un largo tronco rectilíneo totalmente desprovisto de apoyo; trepar es manifiestamente imposible sin un hacha para tallar las muescas. Viendo su presa fuera de alcance, Pinchu entona entre dientes un anent resignado; pero la interpretación mágica queda sin efecto: el mono peludo no cae.

–*¡Tcha!* ¡Soplé para nada! Mi pequeño curare ha succionado la sangre del mono que va a ser para los buitres; se van a saciar con tanta grasa. Después de todo, ¿fue por azar que tuve un kuntuknar sobre los monos lanudos? Así es. ¡Vamos, cuñado! No hay que demorarse, porque el *amana* podría vernos.

El amana de los monos lanudos es una especie de prototipo, un macho canoso, muy viejo pero gigantesco, siempre hábil para sustraerse a los ojos de los cazadores. Encarnando en el más alto punto las aptitudes de la especie, constituye la figura emblemática, un poco a la manera de las esencias nominales de la filosofía platónica que se perpetúan en el imperio de las ideas como modelos perfectos de los elementos del mundo. El amana vela bonachón sobre sus congéneres: gracias a su poder de ubicuidad, espía las intenciones de los cazadores fanfarrones y advierte a los otros simios de las amenazas que pesan sobre ellos. No obstante, no se opone a la caza, pero pide que se desarrolle dentro de las reglas: así, abandonar un cadáver a los pájaros carroñeros comporta una falta de dignidad y la partida precipitada de Pinchu aparece como la prueba de su malestar, como el reconocimiento implícito de una derogación a la ética de la caza.

La existencia misma del amana reposa en parte sobre esta necesidad de ofrecer un espejo individual a los remordimientos del cazador. Aunque cacen todos los días por placer tanto como por necesidad, mis compañeros no son indiferentes al hecho de dar muerte a seres con plumas y con pelos que detentan una afectividad muy humana. Ahora bien, una especie animal nunca es una categoría abstracta por medio de la cual el pensamiento subordina pequeñas diferencias de apariencia entre ciertos individuos a semejanzas generales más esenciales que los distinguen colectivamente de otras formas de vida. Al animar esta clase puramente nominal mediante un ser que la representa toda entera, se vuelve posible dar una expresión dinámica a sentimientos ambivalentes que la supresión de una vida no puede dejar de suscitar. Ante la inocencia manifiesta de cada presa, es necesario que, todas juntas en el seno de cada especie, den nacimiento a la imagen vindicativa de un censor.

Al volver, encontramos a Santamik retando a uno de sus perros con una varilla, en un tumulto de chillidos e imprecaciones: Wampuash, aún joven e inexperimentada, no pudo resistir al placer de ladrar a un ratón que se asomó entre las hojas muertas, provocando así la huida de los monos alarmados. A pesar de su mal humor, Pinchu no dice nada, dejando a su mujer la responsabilidad de amaestrar a su jauría.

Las primeras señales de pecarís de collar aparecen al borde de un afluente pantanoso del Kusutka: después de rodar en el fango negruzco, los animales se han frotado con fuerza en los estípites de las palmeras, dejando supurar de su glándula almizclera el acre efluvio que los distingue. Su paso es reciente: las burbujas fermentan todavía en el fondo de las madrigueras irisadas y el olor poderoso de los porcinos flota en el aire, exhalado por el cieno podrido. La huella no es fácil de seguir, pues los pecarís se han internado en el pantano poco profundo, agrupados sin duda alrededor del viejo que conduce la manada. Los perros son ahora muy útiles para olfatear el camino seguido por los cerdos en ese lodazal glauco que engulle tras de sí toda señal de paso. Con el machete vigorosamente empuñado y los ojos brillantes de excitación bajo el flequillo renegrido, Santamik ofrece la imagen de una Diana tropical; anima a su jauría repitiendo en voz baja pero apremiante: "*¡Sik! ¡sik!*," expresión de aliento que precede la estampida final. De tanto en tanto, pronuncia suavemente el nombre de la perra que marcha a la cabeza, la negra Shuwinia.

Al llegar a un islote cubierto de helechos arborescentes, Pinchu hace detener al grupo con un amplio movimiento del brazo y señala con el mentón un puerco echado dominando las aguas negras.

–¿No oyes? Hacen *tush, tush, tush.*

En efecto, con claridad se percibe el chasquido de los colmillos que se entrechocan como un sordo fondo de matracas: los animales han encontrado una dotación de frutos de cáscara dura.

Pinchu da sus últimas instrucciones a Santamik antes del ataque final:

–Te quedarás atrás con los perros; cuando escuches a los animales correr haciendo *juu, juu, juu,* soltarás a Shuwinia y un poco después a los otros; todavía no son muy corajudos; no vaya a ser que se hagan destripar.

El brazo del pantano está cubierto por un silencio absoluto para gran alegría de los mosquitos que, por nubes, aprovechan para picarnos con toda impuni-

dad. Los pecarís están muy dispersos, como siempre que se detienen a forrajear: eso reduce el peligro de que la piara entera cargue sobre nosotros.

El primer puerco que encontramos está solo en un pequeño claro, a unos treinta metros: con la cabeza maciza bien subrayada por el collar grisáceo, la pelambre lacia erizada sobre el rabo, la bestia empuja con ligeros gruñidos escarbando bajo las raíces de un árbol acostado sobre el suelo. Disimulado por un tronco, Pinchu le apunta sin prisa y le dispara su dardo en el flanco, en la confluencia del pernil, lo más cerca posible del corazón para que el curare actúe rápidamente. El animal escapa enseguida dando aullidos guturales, desencadenando una confusión indescriptible. Pinchu se lanza a perseguirlo por el bosquecillo, vociferando para llamar a los perros, mientras que los otros chanchos huyen al azar, regresando sobre sus pasos y entrecruzándose en todas las direcciones, atemorizados en su pánico ciego por los ladridos frenéticos de la jauría. Siguiendo a Pinchu con gran esfuerzo por los lagos del sotobosque, lo alcanzo a poca distancia, en el momento en que, paralizado por el veneno, el pecarí se desmorona brutalmente sobre sus patas delanteras, con las traseras sacudidas por violentas coces.

En tanto el tumulto se despeja: a lo lejos no se oye más que el concierto furioso de los perros, manifiestamente inmóviles ante una presa abatida. Abandonando a la bestia en sus sobresaltos, reunimos la jauría. Con el pelo erizado y enseñando los colmillos, los perros forman un semicírculo amenazante a la entrada de una cavidad apenas visible entre las raíces de un árbol enorme, de donde brotan chasquidos de mandíbulas. La cabeza asoma fuera de la madriguera cada vez que Shuwinia hace gesto de aproximarse, cortando el aire con sus colmillos agudos antes de volver a ponerse enseguida a cubierto. Culpable de haber hecho huir a los monos, la joven Wampuash gime dulcemente a intervalos, con el lomo abierto por una laceración profunda que limpia con pequeños lamidos dolorosos. Aprovechando una estocada del animal hábilmente esquivada por Shuwinia, Pinchu le clava una flechilla en el cuello. La caza se termina con ese golpe de gracia porque la piara ha sacado ahora mucha ventaja como para esperar volver a atraparla antes de que caiga la noche.

Tras la fanfarria de la caza, el descuartizamiento del animal parece más bien una recaída prosaica. Los dos pecarís son desollados a campo abierto, mientras Santamik hunde sus manos en la cavidad humeante para extraer la ristra de tripas azuladas. Por lo común, los intestinos no son comida desdeñable, pero cada animal supera los treinta kilos y hay que poder alivianar la carga debido al largo trayecto de regreso. El hígado es, por el contrario, cuidadosamente conservado: asado en brochetas, recompensa al cazador por sus esfuerzos.

Pinchu extrae la glándula almizclera situada en la base del rabo y la frota enérgicamente en los hocicos de los perros para impregnarlos de ese olor penetrante, que es como el epíteto del pecarí. Luego les arroja esas especies de riñones malolientes, no ya para habituar su olfato al cerdo salvaje, sino para que, al devorar el órgano del que emana su pestilencia nativa, adquieran un poco de su ferocidad. Al menos según Gaston Phoebus, que lo evoca en un antiguo tratado de montería, los cazadores del país de Oc siguen fielmente esta costumbre cuando cazan el jabalí. En tierra jíbara, como entre los comanches o en el país de Foix, la incorporación de los humores del animal sirve para cebar periódicamente a los perros muy domesticados y, puesto que hace de su bestialidad reconquistada un arma más afilada, este distanciamiento los lleva a servir mejor a los hombres a los que se han apegado demasiado.

Uno de los pecarís es despedazado sumariamente: la cabeza, el lomo, la panceta y los perniles son enrollados sanguinolentos en largas hojas de palmera y colocados en la cesta de Santamik. Pinchu ata las cuatro patas del otro animal con una liana y estiba todo sobre su espalda con una banda de corteza que le ciñe el pecho. Así enjaezados, mis anfitriones vuelven a partir con paso rápido hacia la casa, anhelando sin duda con nostalgia dulces retozos que mi curiosidad ha vuelto imposibles. Las confidencias que he podido obtener de los hombres jóvenes son en efecto coincidentes al respecto: la caza permite a los esposos librarse a los placeres de la carne sin temor de tener que refrenar apetitos cuya expresión vivaz sería inescrupulosa en el recinto muy poblado del hogar. Cuando un hombre invita a una de sus esposas a acompañarlo a la selva, teniendo el cuidado de respetar el turno de cada una para no exponerse a la cólera de todas, es también para satisfacer las obligaciones conyugales. Esta sexualidad silvestre no es probablemente por pura curiosidad: en una soledad inmensa, pero bajo la mirada de la naturaleza, a veces al lado de la presa abatida, los esposos abrazados buscan tal vez en su placer redoblar la excitación de la caza y su paroxismo mortal.

Con diez horas de marcha en las piernas volvemos a encontrarnos finalmente con la casa. Relajado por el baño y alegre por el espectáculo de los pecarís amontonados sobre un ahumadero, Pinchu está con ánimo de conversar:

—¿Cómo es, cuñado, el amana de los pecarís de collar?

—El verdadero amana es Jurijri, la madre de los pecarís. Jurijri, sabes, es pálido como tú; tiene barba y cabellos largos; y habla todas las lenguas, la nuestra, el quechua, el español y tu lengua también, la que hablas con Anchumir. Jurijri lleva botas, un casco de hierro y una espada. En la nuca tiene una boca con dientes muy grandes, pero no se ve a causa de los cabellos; con esa boca se

come a la gente, a aquellos que se burlan de la presa, a aquellos que matan a los animales porque sí, sólo por placer. Jurijri vive bajo la tierra; hay muchos Jurijri allá abajo y salen por las madrigueras y los árboles huecos. Los pecarís de collar viven con ellos; como perros, pululan alrededor de sus casas.

Ahora comprendo mejor esta insistencia furtiva que tenían al principio los adolescentes para examinarme el occipucio: ¡buscaban los caninos! Preparado para calmar los ánimos a los cazadores de cabezas, yo mismo era tomado por un porquerizo caníbal residente en las entrañas de la tierra, metáfora siniestra del blanco revestido con los atavíos de un conquistador. Un poco en toda la Amazonia, los indígenas conciben a los pecarís como chanchos domésticos colocados bajo la férula de feroces amos sobrenaturales, que los tienen a veces encerrados en vastos cotos de donde son soltados cada tanto para afrontar los proyectiles de los cazadores. Nunca se mata a un animal por azar: se precisa el consentimiento de su guardián invisible, siempre pronto a no entregar a sus bestias si piensa que se les ha faltado el respeto.

Muy curiosamente, el ejemplo ofrecido por los espíritus protectores de las fieras casi no fue imitado por los nativos, que no han intentado domesticar realmente a las especies salvajes que podían prestarse a ello. Por cierto, recogen las crías de los animales que han cazado y las tratan por lo general con el afecto un poco brusco que reservan a los huérfanos. Sólo la progenie de la presa es adoptada, en compensación tal vez de la suerte que los cazadores han hecho sufrir a sus padres y como para disipar una mala conciencia que no osa declararse. Por otra parte, es raro que los amerindios se coman a esos compañeros familiares, ni siquiera cuando sucumben a una muerte natural. Pocas especies se muestran verdaderamente dóciles a vivir en el universo de los hombres, y ciertas casas de Capahuari parecen un arca de Noé donde cohabitan sin entusiasmo los representantes más disímiles de la fauna amazónica: aras, titís, tucanes, monos capuchinos, papagayos, pacas, agamíes, churucos, etc. Pinchu mismo está obsesionado con un pequeño pecarí que, en perjuicio de los perros, pasea por su casa con tanta libertad como el compañero de san Antonio.

La experiencia empírica del adiestramiento no ha conducido a los indígenas de la selva a procurar una verdadera domesticación, esto es, la reproducción controlada por el hombre de ciertas especies: aparte de los que trajo la Conquista, la Amazonia está vacía de animales domésticos. Las razones son sin duda más culturales que técnicas. Ciertas especies autóctonas ocasionalmente adiestradas, como el pecarí, el tapir o el agutí, probablemente habrían terminado por prestarse a una cría en semicautividad, proveyendo así el equivalente de un

cerdo, de una vaca o de un conejo. Tal robinsoneada hubiera sido utópica, porque si la caza exige el adiestramiento como su prolongación simbólica, la domesticación es su negación. La cría implica una relación de sujeción recíproca con el animal, viendo cada uno en el otro la fuente prosaica de su alimentación y de su bienestar; fundada en parte en el agradecimiento del estómago, esta dependencia mutua adopta la máscara de una convivencia sin sorpresas, en las antípodas del fervor lúdico que anima al cazador amerindio en la satisfacción cotidianamente renovada de su placer.

La ausencia de animales domésticos locales parece tanto menos atribuible a una falta de competencia que al hecho de que los amerindios son grandes experimentadores de lo viviente, atentos a sus propiedades múltiples y viejos maestros en los trabajos prácticos de genética vegetal. Hace más de cinco mil años que la cultura de la mandioca nació en la Amazonia, seguida de inmediato por la de cientos de especies que comportan innumerables variedades adaptadas a las más pequeñas variaciones de sol y de clima. Pero, contrariamente a lo que ha pasado en el cercano Oriente, esta muy antigua domesticación de una amplia gama de plantas no ha tenido aquí por corolario la domesticación de los animales. Es verdad que aquí habría sido prácticamente redundante, ya que, a semejanza de los achuar, numerosas tribus amazónicas se representan a las fieras de la selva como ya sujetas a espíritus que las protegen y, por tanto, en un estado insuperable de domesticidad. Someterlos a la cría ha debido parecer a los amerindios una empresa inútil, incluso peligrosa, en razón de conflictos de atribución o de precedencia que no habrían dejado de surgir con los criadores sobrenaturales, evidentemente celosos de sus prerrogativas sobre las fieras. Los animales domésticos no podrían pertenecer simultáneamente a diversos amos; y si los espíritus aceptan en ciertas condiciones que los hombres vengan a cazar entre sus rebaños silvestres para alimentarse, no soportarían sin duda verse totalmente saqueados. La caza procede, así, de un derecho de usufructo temporario que los guardianes de las fieras desean ver constantemente renegociado; supone una ética del contrato y una filosofía del intercambio inconmensurable con la moral dulzona del establo y del gallinero.

–¿Qué anent cantas, cuñado, cuando vamos a cazar monos lanudos?

–Escucha, es así:

> Pequeño amana, pequeño amana, si los dos somos amana, ¿cómo vamos a hacer?
> Me oscurezco como el Shaam, como el Shaam
> Pequeño amana, pequeño amana, ¡envíame a tus hijos!

Sobre este mismo montículo, que griten chururururui, chururururui, chururururui,
Que digan waanta, waanta, waanta, sacudiendo las ramas.

¡He aquí una hábil súplica, que juega de tanto en tanto con el equívoco de las identificaciones! Primero, identificación con el amana de los monos lanudos, animal ejemplar que representa los intereses de la especie y cuya complicidad el cazador requiere como norma entre personas respetables. Segundo, identificación con el Shaam, uno de los espíritus que velan atentamente por los destinos de las fieras. De este invisible habitante de los pantanos o de los bosques oscuros, del que se dice que lleva su corazón en bandolera sobre el pecho como una medusa palpitante, se conocen sólo los gemidos quejumbrosos que deja brotar en el crepúsculo.

–Y cuando el mono lanudo ha quedado enganchado entre las ramas, ¿qué anent cantas?

¡Cuñadito, cuñadito, cuñadito, bájame la rama!
Mi anzuelo, mi flecha, ¿cómo, cómo, cómo no te han traspasado?
Ven a mí, cuñadito, te he matado en tierras lejanas.

Animal emblemático a semejanza del tucán, el mono lanudo es representado por el cazador como un cuñado, es decir, un proveedor o donante de mujeres. Esa relación de alianza entre los achuar, que ciñe a las partes a una deuda mutua inextinguible, no está exenta de preocupaciones: los enemigos potenciales se reclutan, en efecto, entre los parientes por alianza. El comportamiento de los cuñados, hecho de dependencia recíproca y de amenidades indispensables, ofrece así un modelo de camaradería ambiguo, propia para definir la relación equívoca que liga al cazador con su presa. Esta afinidad retorcida contrasta con el espíritu de concertación igualitaria que marca la invocación al amana: este último es un par al que se le pide que se libre de sus dependientes.

–Pero el mono lanudo está muerto. ¿Cómo puede escuchar tu anent?

–Está muerto, es verdad. Sin embargo, su wakan está aún cerca de él. Los anent que le cantamos no se escuchan del mismo modo que tú me estás escuchando ahora; ellos no escuchan las palabras que pronunciamos. Los pensamientos que ponemos en nuestros anent entran en el wakan de aquellos a los que invocamos y allí se establecen, como en una casa. Entonces, sin saberlo en realidad, aquellos para los que cantamos quieren lo que nosotros queremos; se pliegan a nuestros pensamientos porque nuestros deseos mismos los habitan.

Mientras conversamos, el pecarí de la casa llegó trotando para echarse a mis pies en un hueco del suelo, donde la tierra removida abrazaba estrechamente su forma. Repantingado sobre el flanco en su mancha arenosa, el animal había llamado mi atención con pequeños golpes de morro en la suela de mi calzado: como de costumbre, deseaba que le rascara el lomo. El diálogo prosiguió pues, mientras paseaba la punta de mi borceguí por su rabadilla erizada. Cuando interrumpo a veces mi caricia, la bestia se endereza a medias para mirarme con aire indignado y sus gruñidos de placer son reemplazados por gruñidos menos amenos. Cansado de este ejercicio, he terminado por ponerme de pie. El pecarí se levanta entonces y viene a frotarse pesadamente en mis pantorrillas, con sus ojitos abotonados fijos sobre mí y toda su tiranía de un animal familiar. Justo detrás de nosotros, un gran marco de madera está apoyado contra los postes que sostienen el antetecho, exponiendo al sol del atardecer la piel de la bestia traída por Pinchu. Grotescamente extendida por las lianas que la atan, aún jaspeada aquí y allá de manchas sangrientas donde se aglutinan moscas verdes, los despojos de su congénere dejan a mi atormentador indiferente.

IX. EL ESPEJO DE LAS AGUAS

WAJARI Y MUKUIMP ESTÁN ATAREADOS en el vertedero del pequeño embalse, hablan elevando la voz para superar el ruido continuo de la caída del agua.

–En mi cesta, tal vez capture una bella Tsunki de piel blanca, con unos pechos magníficos y largos cabellos negros –exclama Mukuimp con tono jocoso.

–Sí, pero las mujeres Tsunki no pueden vivir en los ríos; tendrás que ir a buscarla a lo de su padre, a la casa grande cuyas puertas se abren en el agua; y yo no quiero que lo hagas, pues tu eres mi yerno y debes quedarte con mi hija junto a mí.

–Quién sabe. El cuñado Tsunki tal vez pueda regalarme varias muchachas. No es lo que se dice un mezquino.

–¿Y qué harás con esas mujeres del río cuando vivas en el agua y las pirañas te hayan comido a mordiscones la verga?

El sol ha salido hace poco y sus rayos oblicuos atraviesan las frondas de Kusutka para derramar aquí y allá grandes manchas de luz sobre el agua verde del estanque río arriba, quieto y secreto bajo la bóveda vegetal como una fuente romántica. Ya estrecho de por sí, el lecho del río aquí es angosto al punto de tener no más que cinco o seis metros de ancho entre las orillas abruptas que alcanzan casi la altura de un hombre. La angostura está bien elegida para la represa temporaria que Wajari y Mukuimp han construido para pescar con lianas venenosas. Plantados en medio del Kusutka, cuatro caballetes mantienen un fuerte travesaño horizontal, unido en sus extremos a los árboles de las riberas; sobre el travesaño reposa una serie continua de pieles sólidamente fijadas en el lecho del río y formando un plano oblicuo inclinado río arriba, un poco como una peña gigantesca. La parte inferior de esta empalizada permanece sumergida gracias a unas capas de hojas superpuestas que la presión de la corriente mantiene en su lugar. Entre los caballetes centrales, una gran plataforma que oficia de vertedero reposa sobre una estructura tabular; por encima, una canaleta de alrededor de un metro conduce el sobrante de agua y forma una cascada. Esta construcción tan elegante como ingeniosa se funde en el paisaje selvático del que parece ser una prolongación natural, no tanto un obstáculo a la perezosa serenidad del curso de agua, sino más bien un modo de subrayarla con un susurro argentino.

Cuando llegamos al Kusutka ayer por la mañana, la represa ya estaba levantada. Wajari y Mukuimp habían trabajado en ella todo el día anterior y no quedaba más que obturar herméticamente la parte inferior de la empalizada con largas hojas de cana. Al alba salimos de la casa de Wajari, donde nuevamente habíamos fijado domicilio, y llegamos hasta aquí luego de tres horas de marcha tranquila. En la ruta, los perros mataron a un mono capuchino, enfermo sin duda o demasiado viejo para escapar, y nos lo comimos al borde del agua. Durante la siesta, Mukuimp trenzó un gran cesto con finas lianas *kaapi,* mientras que Mirunik y Senur fueron a recoger frutos de palmera *kunkuk* cuya estación acaba de empezar. Hasta el anochecer conversamos chupeteando su pulpa aceitosa, delgada capa dulzona alrededor de un enorme carozo. Para distraer a su hermanita, Paantam pegó, no sé cómo, un zumbante moscardón verde sobre la punta de una varilla que agitaba delante de la beba fascinada. Al caer la noche, nos acostamos en el suelo sobre un colchón de hojas de palmera, envueltas unas en otras a la manera de cebollas, al pequeño abrigo de un muro que linda con el río.

La choza rudimentaria en la que nos dormimos es una suerte de *loggia* de caza que Wajari restaura o reconstruye cada vez que viene a pernoctar al borde del Kusutka. La rodea un huerto muy pequeño, plantado con mandioca, bananos y manojos de papas dulces que sofocan las hierbas agresivas. Matorrales de lonchocarpus circundan estas legumbres éticas, protegiéndolas sin duda de una extinción definitiva bajo la dentadura de los agutís, de los pacas o de los pecaríes. Las raíces del lonchocarpus contienen un jugo tóxico del que se sirven los achuar para asfixiar a los peces, y es con este fin que la planta se cultiva en todos los huertos. Ayer desenterramos grandes cantidades para la pesca de hoy, tomándonos el cuidado de replantar cada vez una parte de la raíz.

La mayoría de los hombres de Capahuari posee una *loggia* de caza del mismo tipo a algunas horas de su residencia principal. Miniaturas de una casa normal o simples chozas temporarias, estos albergues están destinados a breves estadías y juegan un papel similar al de la cabaña o el palomar en la Francia meridional: ofrecen la ocasión de interrumpir la rutina de la vida rural con un pequeño paréntesis de diversión para el cual un trabajo en la naturaleza proporciona el pretexto oportuno. Por cierto, estos pabellones de caza al estilo jíbaro tienen igualmente una función práctica, pues amplían el campo de acción de los cazadores y les dan un acceso inmediato a regiones más ricas en presas que aquellas otras, demasiado explotadas, que se encuentran en las proximidades de su residencia principal; como es ahora el caso, permiten también pescar con lianas venenosas en ríos lejanos sin tener que acarrear largas distancias fardos de raíces de lonchocarpus. Estos retiros discretos sirven, además, de refugio temporario durante las guerras, pues por lo general no hay ningún sendero discernible que permita acceder a ellos. Sin embargo, los achuar consideran las *loggias* de caza principalmente como lugares de recreación. La atmósfera de vacaciones que reina aquí desde ayer da testimonio de ello: cada uno se ocupa de sus cosas con una indolencia marcada, en medio de estallidos de risa y de bromas de niños que cortan el formalismo a veces ampuloso de la habitual etiqueta doméstica.

También durante la siesta, Wajari y Mukuimp fabricaron sus arpones en apenas media hora. Con la ayuda de un machete bien afilado que golpeaban con una piedra, tallaron dos grandes clavos de carpintero traídos por Wajari de su viaje a Montalvo, desgajando un espolón puntiagudo en cada uno de los lados para formar dos púas. Las astas fueron hechas en unos minutos con varillas bien derechas de *taun,* agujereadas en uno de los extremos para colocar allí la punta móvil, mientras que el cordel que la unía al asta fue trenzado en un santiamén con fibra de palmera chambira. Esta facultad que tienen mis compañeros de improvisar en el instante muchas cosas que necesitan no cesa de maravillarme: un arpón de pesca, una tabla a manera de balsa para atravesar un ancho río, una cuerda para amarrar una piragua, una larga pértiga para empujarlo, una cesta para transportar un cargamento imprevisto, un telar o un lecho para las visitas, todo confeccionado sobre la marcha cuando las circunstancias lo exigen y abandonado a menudo enseguida que se lo deja de usar. Es cierto que el equipamiento material de los achuar puede parecer rudimentario a ojos no advertidos; pero detestan cargar utensilios que su ingeniosidad y una pizca de tiempo les permite recrear en todo momento. Esta sabia disposición ha sido mal interpretada por nuestra civilización técnica: desde los comienzos de la era colonial, ella alimenta las acusaciones de imprevisión que dirigimos a todos los pueblos que han rechazado la acumulación de objetos para trabar su libertad de movimiento.

Wajari y Mukuimp terminaron de obturar el vertedero con una cerca flexible que impide el paso de los peces, pero deja filtrar el agua. Los dos hombres se dirigieron enseguida río abajo para sumergir una parte del veneno para pescar, mientras yo fui andando con las mujeres hasta un depósito intermedio a unos trescientos metros de la represa. Las raíces del lonchocarpus están amontonadas sobre un zócalo de leños al borde del río y mi trabajo –esta operación no puede ser cumplida más que por un hombre– consiste en martillarlos con un pequeño tronco con el fin de exprimir el jugo blancuzco. Las mujeres entre tanto derri-

baron con el hacha dos palmeras vecinas; acabada mi tarea, nos instalamos cómodamente sobre la orilla para comer los palmitos mientras esperábamos la llegada de la capa tóxica. Justo delante, un gran hoazín encaramado a una rama que sobresalía sobre el río nos insultó con una voz de matraca, agitando su penacho miserable; su carne nauseabunda lo salva de la olla, pero no de las onomatopeyas vejatorias que las mujeres le replican. Sin duda atraído por el jaleo, un pajarillo totalmente desplumado sale de su nido en plataforma, obsceno en su inhábil desnudez rosácea. Un coco lanzado por Mirunik le hace perder el equilibrio y cae como una piedra en el río, donde se pone enseguida a nadar con una facilidad soberbia, antes de volver a hacer pie en los sarrillos de la orilla ayudándose con los pequeños garfios que posee sobre las alas a semejanza de los murciélagos. Fruto de la ociosidad, la animosidad jocosa de las mujeres al encontrarse con el pequeño hoazín es menos cruel que experimental: nunca se deja de pedir a la naturaleza una confirmación de sus rarezas.

Poco después, Wajari y Mukuimp nos recibieron muy excitados: el veneno que habían echado al agua río arriba estaba por llegar. En efecto, una capa lechosa afluía del último meandro, opacando el agua hasta aquí perfectamente transparente. Los dos hombres echaron entonces en sus cestas las raíces que yo había arrancado y las empaparon luego en el Kusutka, removiéndolas en todos los sentidos para que el jugo se esparciera completamente. Hecho esto, todo el mundo se metió en el río poco profundo, los hombres y los adolescentes con arpones o machetes y las mujeres con cestas, y comenzamos a descender lentamente hacia la represa.

Llamado *barbasco* en el español de la Precordillera de los Andes, el lonchocarpus y su primo el clibadium provocan la asfixia de los peces en las aguas que contaminan, pero no tienen efectos duraderos si consiguen escapar; de ahí la necesidad de la represa y de capturar rápidamente las presas antes de que se recuperen. De hecho, el río enseguida se vuelve un hervidero de burbujas de plata, de decenas de peces saltando en todos los sentidos, dando brincos desesperados para escapar a la sofocación. Numerosos son los que encallan en la vegetación tupida de las orillas donde mujeres y niños no hacen más que recogerlos. Al pie de la represa, un enorme pez gato se sacude golpeando la cola, justo al lado de Mukuimp, que blande triunfalmente una raya venenosa en la punta de su arpón, aliviado sin duda de haber escapado a su temible dardo filoso. Llevando como collar una media docena de pececitos ensartados por las agallas en una liana, Chiwian trata de tumbar a garrotazos una piraña obstinadamente vivaz. Hay que cuidarse de hacer movimientos torpes al atraparla: incluso moribunda, aún puede seccionar un dedo. Todo el mundo manifiesta una alegría exuberante, las risas y los gritos se entrecruzan, las bromas cunden. Sólo la pequeña Nawir llora con amargura. Ha volcado su cesta de peces en el río al tropezar con una gran rama sumergida y su botín fue arrastrado por la corriente para provecho de sus hermanos y hermanas río abajo. Ya sea que la pesca con lianas venenosas reúna a varias casas, ya sea, como aquí, un asunto de familia, la costumbre indica que cada uno capture todos los peces que pueda, sin ser compensados los desequilibrios eventuales en el reparto. Esta empresa llevada a cabo colectivamente no elimina, pues, el individualismo puntilloso que gobierna todas las acciones de nuestros anfitriones.

De pie sobre la plataforma del vertedero, bañado hasta los cabellos en un magma burbujeante, Wajari recoge los peces que quedaron cautivos en la represa: sobre todo, los peces hacha *titim*, algunos *pushin* de apariencia y gusto de salmón, y esa clase de perca que los achuar llaman *yutui*. La pesca milagrosa ha terminado: en algunas horas de chapoteo alegre se han recogido más de doscientos peces.

Estamos a mediados de enero, es decir, según los indígenas, en los últimos días de descenso de las aguas antes del comienzo de las fuertes lluvias que durarán hasta el mes de agosto y harán imposible la pesca con lianas venenosas en los ríos crecidos. El período que acaba se llama "tiempo de las aguas bajas" o "tiempo de los peces", estación seca de la que la lluvia no se ausenta jamás verdaderamente a la altura del río. La corriente apacible permite prolongados viajes en piragua que la época de las crecidas torna a veces difíciles, especialmente cuando hay que remar río arriba a brazo partido penando durante días sobre largos tablones. En todas partes, el pescado resulta de acceso fácil: en los meandros muertos de los arroyos y las radas de descarga donde permanece prisionero después del descenso de las aguas; en los pequeños ríos de planicie, como el Kusutka, cuyo curso transparente se ha vuelto sencillo vadear; en las fosas y los *pongos* cuyos remolinos son ahora menos peligrosos. De agosto a octubre, las gigantescas tortugas de agua son también más fáciles de capturar, pues vienen a poner sus huevos sabrosos en los bancos de sal que el reflujo deja al descubierto; es más, atraídos por esta golosina que adoran tanto como los indígenas, los caimanes acuden también en gran número a las playas donde pueden ser cazados con facilidad.

La provisión acuática desaparece o disminuye durante la estación de fuertes lluvias, que trae consigo su cortejo de recursos propios. Es el "tiempo de los frutos silvestres", en principio, cuyos beneficios ya hemos comenzado a medir,

ya que se inicia a mediados de noviembre y acaba a fin de abril. Decenas de especies prodigan sus frutos simultáneamente, y algunas, como el zapote, el mango o el cocotero silvestres, la granadilla, el árbol de pan y el inga, las palmeras aguaje, llarina o chambira, hacen lamentar que el genio domesticatorio no las haya anexado. En consecuencia, y según esta lógica de depredación generalizada que une a todos los habitantes de la selva en una gran cadena de dependencia alimentaria, los animales en adelante mejor nutridos se convierten en presas más deseables para los cazadores. Es preciso que las presas salgan de un período de penuria relativa de tres o cuatro meses para cambiar el pelo, y sólo a partir de marzo comienza la estación que los achuar, con un gran cuidado de precisión anatómica, llaman el "tiempo de la grasa de mono lanudo", en referencia a la bella capa de grasa que este animal acumula entonces sobre el torso.

Aquí y en gran parte del mundo amerindio tradicional, la grasa es rara a falta de animales domésticos, y tanto más codiciada cuanto que las ocasiones de comerla son poco numerosas. Tal gusto por la grasa va mucho más allá de las exigencias del metabolismo y traduce el valor que conceden estas sociedades a la gordura y a los cuerpos regordetes como signos de salud y de belleza. Por otra parte, los indígenas estiman que esta atracción es universal. Una vieja creencia andina, compartida por numerosas tribus de la precordillera, atribuye así a los blancos perversos un apetito insaciable por la grasa de los indígenas, que se procuran haciendo cocer en grandes marmitas a los desgraciados que capturan o extrayéndola como ellos. Algunos pretenden que estas prácticas macabras sirven en realidad para aprovisionar de lubricante y combustible las máquinas gigantescas gracias a las cuales los blancos han establecido su poder sobre el mundo, monstruoso Moloch de acero que debe ser alimentado permanentemente con sacrificios. Llamados *pishtaco*, los demonios ávidos de grasa son tan temibles y odiosos que nada permite distinguirlos de otros blancos, de modo que es muy peligroso para un hombre de piel pálida aventurarse en ciertas regiones donde su sospechado canibalismo podría valerle un mal final. Algunos exploradores ingenuos han hecho la experiencia en los últimos años. Mal preparados para admitir la idea de una responsabilidad colectiva, ignoraron sin duda que todos los blancos son pishtaco en potencia; la explotación sin piedad a la cual los nativos de los Andes son sometidos desde hace varios siglos por sus colonizadores no podía sino encontrar su expresión más justa en esta metáfora de devoración convertida progresivamente en literal.

Encima de los hogares, las mujeres han fabricado ahumaderos, grandes listones de madera verde montados sobre estacas, donde apiñan los peces después de haberlos vaciado. Senur interrumpe de pronto su tarea para examinar una pequeña concreción coloreada que sacó de las entrañas de un gran pez gato. Consultado, Wajari se inclina un instante sobre el objeto y aprueba con satisfacción: *"¡Pai! ¡Pai! ¡Namurkaiti!"*. Se trata de un *namur*, un hechizo de caza. Por una de esas reversiones sistemáticas que el pensamiento achuar adora, los cálculos encontrados en los peces sirven de auxiliares mágicos para atraer a la caza, mientras que aquellos que provienen de los pájaros y de los mamíferos son empleados para la pesca. Con aire perentorio y al fin bastante convincente, Wajari añade a mi intención que Amasank, uno de los espíritus "madres de las presas", le había advertido hace poco en sueños de este hallazgo, anunciándole incluso que aquel encantamiento estaría destinado a la caza del tucán. Cada namur posee en efecto un poder de atracción sobre una presa en particular, determinada en función de su forma, de su color o del animal en el que se lo ha encontrado, y es en vano extender su uso o sustituirlo por otro.

La inversión entre el origen del encantamiento mágico y el uso que se le ha destinado define la eficacia propia de los namur según un procedimiento mental que evoca la interpretación de los presagios oníricos kuntuknar. Igual que en ciertos sueños, la relación establecida entre pájaro y pez extrae su virtud de una conjunción, término a término, de los contrarios: lo aéreo y lo acuático, lo visible y lo invisible, lo alto y lo bajo, lo estático y lo móvil, lo sonoro y lo silencioso. Bajo apariencias de espontaneidad arbitraria, el pensamiento mágico en estas asociaciones está regido por un determinismo estricto; la relación de causalidad que establece entre objetos o fenómenos específicos que están enteramente en función de sus características singulares no puede ser ampliada a dominios diferentes donde los términos en presencia exhibirían propiedades de otra naturaleza. Lejos de reflejar una vaga filosofía participativa, conectando indiferentemente todas los estadios del cosmos dentro de una gran indistinción original, los objetos mágicos o prácticos adivinatorios revelan la atención minuciosa puesta por los achuar en una clasificación de los fenómenos donde cada efecto requiere una causa que le sea propia. A semejanza del positivismo triunfante del siglo XIX, y contrariamente a la ciencia moderna, esta física particular no tolera el azar.

Aprovechando los últimos rayos de sol, vamos a bañarnos entre hombres, un poco río abajo de la represa ahora desmantelada. Mukuimp está esta noche de humor licencioso: hace gestos de copular en el agua soplando ruidosamente para gran regocijo de sus jóvenes cuñados.

–¿Has visto, suegro –me dice con una sonrisa irónica–, lo que pasó esta mañana? Me he follado el agua; ¡se puso blanca con mi esperma! La mujer

Tsunki me frotó con hierbas *piripiri*; me hizo una enorme verga para que me la pudiera follar, porque en su vulva, tu sabes, uno puede meter la cabeza.

–¿Y qüién es esa mujer Tsunki de la que hablas siempre? ¿Acaso Scwitiar no te basta que quieres además otra mujer?

–A la mujer Tsunki nunca la he visto, pero Nayapi, que vivió en la desembocadura del Chundaikiu en las tierras bajas, me ha contado. Una noche vio en sueños a un viejo amable de cabellos muy largos que le dijo: "Dame a tu hija, te daré la mía a cambio para que puedas desposarla". El viejo volvió a hacer en sueños varias veces el mismo pedido. Era Tsunki. Una mañana, después de uno de esos sueños, Nayapi partió de caza río arriba del Chundaikiu. Allá vio a una mujer desnuda de una belleza extraordinaria que se bañaba en una cascada; su piel era muy blanca y su larga cabellera de un negro perfecto. Se le ofreció diciendo que era a cambio de su hija. Sin vergüenza, entreabrió los muslos para exhibir su batata y sacó la lengua como lo hacen las mujeres que quieren nuestra verga; pero como era una Tsunki, un ser de las aguas, Nayapi tuvo miedo y se marchó. La volvió a ver otra veces en sueños y ella continuó acosándolo. Una vez se le apareció en una playa del bajo Kapawi, no lejos de donde la vio Taish; salía del baño y jugaba con unos hermosos cachorros negros. Se le aproximó y se frotaron la nariz; entonces Nayapi hizo el amor con ella. Después de eso, la mujer Tsunki lo siguió a todas partes; en sueños le dijo que viniera más a menudo a visitarla, que lo echaba de menos. Tuvo un hijo de Nayapi y los cachorros crecieron; ahora son grandes jaguares negros. Vive en el Chundaikiu al pie de la colina, justo bajo la casa. Cuando una de las mujeres de Nayapi no quiere salir de caza, él dice: "No importa, tengo una mujer Tsunki que me acompaña con sus perros".

La noche casi ha caído cuando entramos para secarnos junto al fuego de los ahumadores. Un olor exquisito de pescado ahumado exhala del campamento. Los perros gimen lastimeros delante de este festín al que no serán convidados, mientras que los niños, sumidos al contrario en un mutismo extático, miran la grasa gotear lentamente sobre las llamas crepitantes.

–Dime, hermano, ¿hay mujeres Tsunki también aquí o en Capahuari?

–Hay muy pocas –me responde Wajari–, pues los ríos son rápidos y poco profundos; en otro tiempo habitaba río abajo, sobre la ribera, cerca de la actual casa de Nayapi. Cuando iba a bañarme antes del alba, escuchaba gente conversando bajo el agua, exactamente como nosotros en el momento de la wayus; se oía también el repiquetear de un tambor tuntui. Cuando construí mi casa allá, había una anaconda que vivía en un pequeño lago más abajo; era feroz y se la

pasaba haciendo temblar la tierra. Una noche, una nutria gigante se me apareció en sueños, luego se transformó en un hombre de cabellos muy largos, hasta la cintura. La nutria me pidió convertirse en mi amik, mi amiga ceremonial, y me prometió ayudarme a luchar contra la anaconda. "Si no quieres transformarte en mi amik –decía ella–, la anaconda se comerá a tu mujer y a tus hijos." Así que acepté; ¿cómo iba a poner en peligro a todos los míos? Tsunki mantuvo su palabra y no se volvió a ver a la anaconda. En sueños, Tsunki venía a menudo a visitarme y yo juré no volver a cazar jamás nutrias por temor de matar a mi amik. Ella me decía: "Si muero, tu también morirás enseguida". Y entonces Tii vino a visitarme y me contó que había matado dos nutrias gigantes poco antes de llegar a mi casa, pero que no había podido recuperarlas porque se habían ido a pique. Después de eso, mi amiga nutria nunca más regresó a verme; sin duda, Tii la había matado.

–¿Entonces Tsunki puede también transformarse en anaconda?

–No, no creo. Anaconda es una criatura doméstica de Tsunki, le obedece en todo como un perro. Yuu –tú no lo conoces, vive sobre el Kunampentza– visitó hace algunos años a Tsunki en su casa y las anacondas eran allí muy numerosas; tuvo mucho miedo. Yuu se encontró con Tsunki porque es un chamán poderoso, un *uwishin;* ve lo que nosotros no vemos. Había heredado un pequeño refugio sobre la orilla del río y solía retirarse allí regularmente para tener visiones; se hartaba de tabaco y de natem también. Una noche, me contó, una joven Tsunki vino a buscarlo en sus visiones, pero no se trataba de una "frecuentadora", como la de Nayapi. Le dijo que su padre quería conocerlo para conversar, y lo condujo al fondo del río, allá donde hay un gran remolino, envolviéndolo en sus largos cabellos. Yuu dijo que, en el agua, los Tsunki tienen casas como las nuestras y ellos mismos son semejantes a los humanos; incluso tienen huertos. El viejo Tsunki estaba instalado sobre una anaconda enrollada e hizo sentar a Yuu sobre una gran tortuga, que sacó la cabeza para mirarlo fijamente con sus ojos redondos; otros Tsunki estaban sentados sobre un caimán a lo largo de los muros y enormes jaguares negros lo rodearon ladrándole como perros.

¡Eureka! El enigma de la cabeza de caimán esculpida sobre el chimpui de Wajari ha sido en parte resuelto, ese enigma que hace algunos meses me había dado la humillante medida de mi incapacidad para comprender la significación de un detalle tan trivial como la forma de una empuñadura. Resuelto en parte, porque si ahora es claro que los taburetes y los bancos de los que se sirven mis compañeros son figuraciones simbólicas de animales empleados como asientos por los Tsunki en sus mansiones acuáticas, la razón de este paralelismo entre los

dos universos no aparece inmediatamente. Aquí se encuentra con los límites explicativos de la etnografía, es decir, con los límites de lo que un informante complaciente es capaz de presentar de manera sintética y explícita a partir de normas de coherencia que sirven ordinariamente en su cultura para dar un sentido a los comportamientos.

Lo que los etnólogos llaman un sistema de representación no es generalmente sistemático más que para el observador que lo reconstruye y saca de él las estructuras; en efecto, la lógica subyacente aislada por el análisis erudito aflora raramente a la conciencia de los miembros de la cultura estudiada; no pueden formularla, así como un niño pequeño no es capaz de traducir en reglas la gramática de una lengua que sin embargo domina. El ejercicio de formalización al cual me he abocado para intentar comprender la oniromancia achuar proviene de esta empresa de explicación de lo implícito que caracteriza por sí mismo el enfoque etnológico. A diferencia de la etnografía, que registra e interpreta, la etnología se esfuerza en sacar a la luz los principios que gobiernan el funcionamiento de diferentes sistemas identificables por hipótesis en el seno de cada sociedad –el sistema político, el sistema económico, el sistema simbólico o el sistema de parentesco–, abriendo así la vía a la comparación con otras culturas. Ciertamente, cada sociedad es irreductible a las otras; constituye una totalidad cuya comprensión se empobrece cuando se la descompone, por las necesidades del análisis, en subsistemas relativamente autónomos, yuxtaposición de combinaciones formales que contrasta seguramente con la mirada global y subjetiva que tiene el observador sobre el genio de un pueblo. Esta pérdida de sentido es el precio a pagar por una comprensión mayor del hecho social. En efecto, si los fenómenos sociales y culturales parecen dotados de una singularidad obstinada que a primera vista los hace inconmensurables entre sí, las lógicas que organizan su diversidad derivan quizá de un orden menos caótico, pues tienen propiedades comparables de las que cabe esperar formular un día los principios de combinación. Es al menos la utopía fundadora de nuestra vocación.

La obsesión de dar razón, para emplear una vieja fórmula platónica, les ha valido reproches a los etnólogos. ¿No se han mofado muchas veces de sus pretensiones de conocer, mejor que los hombres y las mujeres que habían estudiado, los resortes fundamentales de una cultura con la cual no habían tenido más que un contacto demasiado breve? Se ha querido ver en esta ambición una prueba del desprecio que estos profesionales de la alteridad sentirían por el saber reflexivo de las sociedades que pretenden explicar. Pero la voluntad de superar el sentido común no es patrimonio exclusivo de los etnólogos. Nadie se

escandaliza cuando un sociólogo nos explica los mecanismos de reproducción de nuestras elites o cuando un lingüista nos muestra las distinciones implícitas que gobiernan la organización de los tiempos verbales del francés. Admitimos que estos sabios, cada uno en su dominio, manejan un saber especializado, susceptible de arrojar sobre nuestra realidad cotidiana una luz enteramente original que nuestro mero conocimiento intuitivo sería incapaz de aportar. ¿Por qué asombrase, entonces, de que algunos de nosotros hayan elegido elucidar lo desconocido no aquí en la esquina y en nuestra lengua, sino más allá de los mares y en idiomas con consonancia extrañas? A veces se pretende que las sociedades sin escritura gozan del privilegio de ser enteramente transparentes para sí mismas, pero que siendo demasiado extrañas a nuestra manera de ver no pueden más que permanecer para siempre opacas. Lejos de combatir eficazmente el etnocentrismo, esta idea romántica lleva a reconstituir el antiguo hiato entre Nosotros y los Otros. Bajo la máscara del respeto por una diferencia cultural juzgada demasiado vasta para ser verdaderamente comprendida, resurgen esas incompatibilidades que se creían superadas entre conocimiento sensible y conocimiento científico, entre mentalidad prelógica y pensamiento racional, entre salvajes y civilizados. He aquí cómodas distinciones de naturaleza que un racismo siempre dispuesto estaría feliz de ver repuestas al gusto del día.

La descripción que Wajari y Mukuimp hacen del universo de los Tsunki es representativa de la materia prima de la que somos generalmente tributarios al edificar nuestras interpretaciones: confidencias recogidas al azar de las circunstancias, teñidas de anécdotas y declaraciones de propósitos, que mezclan bravuconadas pintorescas con pruebas flagrantes de ignorancia, entrecortadas de reminiscencias míticas y suposiciones filosóficas; tales "datos etnográficos" son cualquier cosa menos un saber constituido. Figuración recompuesta por un observador singular más que copia fiel de un irreal inasible, forman la paleta un poco sucia de la que nace, por medio de pinceladas sucesivas, una cosmología impresionista. Los espíritus acuáticos juegan de manera velada un papel importante en esta teoría del mundo, ya que encarnan manifiestamente a los ojos de mis compañeros todos los preceptos de una sociabilidad ideal: el matrimonio por amor, la esposa consumada a la vez como amante y como socia en el trabajo, la deferencia afectuosa frente al suegro, tanto como las características envidiables de la felicidad familiar y de la afinidad afectiva de la que los Tsunki ofrecen el modelo sin defecto. En el seno del panteón de los espíritus, estos seres hogareños son, además, los únicos que viven en una casa verdadera. Contrariamente a los Shaam, Amasank, Jurijri, Titipiur u otros Iwianch –calaña

deforme y malévola de la corte de los milagros, condenada a morar bajo tierra o errar en los bosques y los pantanos–, los espíritus de las aguas respetan la etiqueta de la vida social; presentan a los hombres, siempre dispuestos a dejarse cautivar, una apariencia seductora como su signo distintivo. Al sentarse sobre simulacros de tortugas o de caimán, los indígenas no hacen sin duda otra cosa que evocar en el corazón de su vida doméstica el patronazgo de estos espíritus amables que perpetúan en el fondo de los ríos la invención de la civilidad. Quieta o tumultuosa, transparente o blanqueada por el limo, la superficie de las aguas cumple en la cosmología achuar una función idéntica a la del espejo de Alicia, plano familiar y franqueado casi por azar, pero que abre un universo tal de transposiciones fantasmagóricas que la precedencia del original sobre su reflejo acaba por confundirse.

SEGUNDA PARTE

HISTORIAS DE AFINIDAD

> En la selva, así como en la sociedad, la felicidad de un individuo puede ser más o menos grande que la de otro individuo; pero sospecho que la naturaleza le ha puesto límites en toda porción considerable de la naturaleza humana, límites más allá de los cuales hay casi tan poco para perder como para ganar.
>
> ABATE RAYNAL
> *Historia filosófica de las Indias*

X. AMISTADES SELECTIVAS

TAISH LLEGÓ ANTES DE AYER A CAPAHUARI para visitar a Tarir, su amigo ceremonial. Le llevó cinco días remontar el Kapawi sobre una miserable piragua, con su mujer Mamati y dos perros. Es un hombre endeble de miembros asombrosamente delgados y rostro astuto bajo un flequillo aterciopelado, que anda siempre con paso precavido, como si temiera manchar sus pies menudos. Todo el mundo ya sabe que Taish ha traído a Tarir un magnífico *mayn akaru,* uno de esos fusiles que se cargan por la culata y que codician todos los hombres de Capahuari. Procedentes de Perú, pero de fabricación estadounidense, estas armas disparan cartuchos de 16 y son incomparablemente superiores a los fusiles ecuatorianos que se cargan por el cañón. Unos y otros son llamados *akaru,* un término que deriva probablemente de arcabuz, antigua arma de fuego española. No obstante, los dos tipos de armas se distinguen por su origen inmediato más que por su funcionamiento: los mayn shuar, jíbaros de Perú, son quienes procuran a los achuar los fusiles a cartucho, de donde viene el nombre de mayn akaru, mientras que los fusiles con varilla traídos hasta aquí desde los Andes por intermedio de un grupo jíbaro de la precordillera son conocidos como *shiwiar akaru,* en refencia al nombre que los achuar dan a esta otra tribu.

Desde que llegó Taish, Tarir lo ha arrastrado a una ronda de visitas mundanas, ya que todos aquí están naturalmente ávidos de conocer las noticias que circulan río abajo y se muestran interesados a más no poder en los chismes sobre las suerte y la desgracia de unos y otros. Hace más de un año que nadie se ha aventurado río abajo del Kapawi o lo ha remontado, de modo que Taish asume con una suerte de delectación morosa el papel de mensajero, y pese a que sus pobres talentos de narrador no lo predisponen para ello, la situación le permite pasar sus días en libaciones repetidas.

Flanqueado por Tarir, que no deja de exhibir con arrogancia conmovedora el cañón lustroso de su bello akaru, el viajero es presentado en lo de Titiar, a quien Wajari y yo hemos venido a visitar. Elige referirnos el último episodio del folletín Ikiam, ese hombre de Copataza cuya desaparición misteriosa alimenta desde hace algún tiempo ya los rumores más contradictorios. Yaur, el hermano de Ikiam, parecía convencido de la culpabilidad de Sumpaish, el hombre del bajo Kapawi

junto al que Pinik, la mujer fugitiva de la víctima, había hallado un nuevo hogar. En ausencia de pruebas, pues el cadáver nunca fue encontrado, Yaur supuso que su hermano había cometido alguna imprudencia tratando se vengarse de su mujer y del hombre que la había arrebatado, y que este último había matado a Ikiam por una medida de protección. Parece que Yaur primero soñó con vengarse él mismo yendo a matar a Sumpaish –era su deber imperativo como pariente más próximo de Ikiam–, pero prefirió pedir una compensación material, consciente de que Sumpaish probablemente había eliminado a su hermano en legítima defensa.

Matar a Sumpaish era ahora un empresa arriesgada, pues el hombre estaba doblemente en guardia; era también exponerse a las represalias de sus parientes que no habrían de admitir la pertinencia de la venganza. En casos parecidos, la parte lesionada puede demandarle al que mató que pague con un fusil lo que los achuar llaman literalmente la "deuda de sangre", *numpa tumash*. El intercambio de bienes y la vendetta, es decir, el intercambio de muertos, están, en efecto, regidos por principios idénticos; el mismo término, *tumash*, se emplea en el trueque para designar la obligación de dar a cambio un objeto de valor equivalente al que se ha recibido y, en los conflictos, para caracterizar la situación en que se exige al matador tener que pagar la vida que ha tomado con la suya propia o con un fusil, este mismo llamado tumash. Yaur había, pues, encargado a su cuñado Kawarunch ir a exigir en su nombre a la gente del bajo Kapawi la entrega de un fusil en compensación.

Al elegir a Kawarunch como intermediario, Yaur tal vez hubiera podido poner un fin ostensible a los rumores que acusaban a este personaje controvertido de ser el asesino de Ikiam, rumores difundidos por los propios vecinos de Kawarunch, sus cuñados Tukupi y Washikta, hombres de renombre que muchos en Capahuari sólo querían creer. Acompañado de Narankas, un hermano del Tayujn de Capahuari, Kawarunch había descendido el Pastaza hasta la desembocadura del Kapawi para dirigirse primero a lo de Tii, su amigo ceremonial, que lo había escoltado a lo de Nayapi, quien actuaba como representante de Sumpaish. Este último, parece, estaba prudentemente parapetado en su casa no lejos de allí. Ahora bien, según Taish, que no vive más que a algunas horas de piragua de Sumpaish y de Nayapi, y que pretende haber estado presente cuando la gran confrontación, es absolutamente imposible que Ikiam haya sido asesinado por Sumpaish porque, en el momento en que los hechos se habrían desarrollado, éste había partido justamente con la bella Pinik para ponerse a resguardo de un posible ataque del cornudo vengativo en lo de un pariente que vivía muy lejos de allí, junto al bajo Kurientza. Esta coartada fue confirmada

por varios testimonios, para satisfacción aparente de Kawarunch, que rehizo el largo trayecto en sentido inverso para avisarle a Yaur de los resultados de sus transacciones. Hasta ahora, el misterio de Ikiam sigue sin resolverse.

La estadía de Taish en Capahuari nos ofrece una buena ocasión para recoger informaciones sobre la región de donde es originario el visitante y que nosotros deseamos explorar próximamente gracias al motor fuera de borda que trajimos de nuestro breve viaje a Puyo. Aún nos hace falta una embarcación, pero tengo muchas esperanzas de recuperar para nuestro uso una gran piragua fabricada el año pasado por los hombres de Capahuari, a instancias de los evangelistas estadounidenses, para llevar la santa palabra a sus hermanos de río abajo, eternamente sumidos en las tinieblas del paganismo. Este proyecto, más tarde abandonado, habría permitido a los miembros de la comunidad ir a intercambiar objetos a las tierras bajas, pues los *gringos* debían obligatoriamente proveer un motor. Según todas las apariencias, el fracaso de la experiencia fue a consecuencia de que los achuar del bajo Kapawi mantienen ellos mismos redes de intercambio con los achuar y los mayn de Perú, que los dispensan, pues, de tener que pasar por los misioneros para aprovisionarse de bienes manufacturados. De esta cruzada abortada quedan la piragua y su vocación, ahora principalmente comercial, de instaurar un medio de unión con el bajo del río, vocación que nuestro fuera de borda ha relanzado oportunamente.

El interés que despertamos en los achuar de río abajo se debe al hecho de que su región parece constituir una especie de reserva cultural, protegida hasta el presente de incursiones misioneras por un acceso particularmente difícil. El hábitat allí está muy disperso: descendiendo el Kapawi se encuentra primero la casa de Taish, a alrededor de tres días de aquí, luego una sucesión discontinua de viviendas a lo largo del río hasta su desembocadura, del mismo modo que a orillas del Pastaza y de sus afluentes. Pues hay allí una población bastante numerosa, pero repartida en una selva parcialmente pantanosa, apartada de las grandes vías navegables e inaccesible por avión a falta de pistas de aterrizaje. Según Taish, el bajo Kapawi por el momento está en paz: no obstante, una guerra causa estragos un poco más al este, entre la gente del Apupentza y la del Kurientza, con ya muchas víctimas.

Nuestra curiosidad es superada por la que muestran los hombres de Capahuari, muy atentos a todo lo que les refiere Taish de la situación que prevalece río abajo. La perspectiva de reanudar, gracias a nuestro motor, las relaciones de intercambio con el bajo Kapawi después de un largo período de interrupción los incita, en efecto, a informarse lo mejor posible de la situación actual de individuos que conocen personalmente o, por así decir, con los que están a menudo lejanamente

emparentados, pero de quienes ignoran en qué condiciones se encuentran actualmente, cuál es el estado de sus alianzas, e incluso dónde moran. En otro tiempo, bastantes habitantes de Capahuari residían mucho más río abajo y la distensión de los lazos con las personas de aquella región es menos el producto de una hostilidad abierta o larvada que el efecto de una relativa pereza: sin motor, el retorno en piragua es particularmente dificultoso, casi imposible en período de crecientes. La instalación en Capahuari ha llevado, pues, a reorientar las redes de intercambio con vecinos menos inaccesibles. De hecho, los hombres de aquí tienen amigos ceremoniales entre los achuar de Sasaima, a dos días de marcha, otros pocos sobre el bajo Copataza más alejados, y otros también entre los achuar del Bobonaza, en Tawaynambi o en Montalvo; por el contrario, son poco numerosos aquellos que, como Tarir, tienen socios de trueque río abajo.

Aprovechando la presencia de Taish, lo interrogo sobre la identidad de sus amigos ceremoniales, a fin de reconstituir la red sociológica de la que es el centro y que lo conecta, por un lado, con la gente de Capahuari y, por otro, con indios muy distantes, tales como los mayn del alto Macusar o los achuar de Wampuik. Wajari, que parece extremadamente interesado por esta conversación, hace señas discretas a su hermano Titiar para incitarlo a hablar. Sacando partido de un silencio, este último se vuelve hacia mí y, después de algunos carraspeos con la garganta rematados por un escupitajo, acaba por declararse.

–Mi hermano Wajari, en cuya casa vives desde hace mucho tiempo con tu mujer, me pide decirte que le gustaría ser tu amik. Nosotros, los achuar, cuando pensamos en alguien con afecto y queremos hacerlo nuestro hermano, nos hacemos entonces amik. Ahora que vas a permanecer entre nosotros, debes tener un amik que te proteja y te alimente, pues tú no sabes verdaderamente cazar como nosotros los achuar y, si no tienes un amik para que te traiga un animal, ¿qué va a comer tu pobre Anchumir? Se sentirá muy desdichada y tal vez te deje.

Sin duda, la maniobra ha sido largamente concertada entre los dos hermanos. Con esta iniciativa, Wajari hace patente a los ojos de la comunidad la especie de derecho de prioridad que ha adquirido progresivamente sobre todo lo que concierne a nuestras personas, derecho cuyas ventajas ha evaluado en los últimos días –ahora comprendo por qué–, preguntándome discretamente sobre la extensión de mis riquezas y asegurándose, a través de comentarios floridos y anécdotas circunstanciadas, de que conozco bien los deberes de generosidad y de asistencia característicos de una relación entre amik. Al margen de que me sería difícil rechazar ostensiblemente tal proposición sin humillar a Wajari, la idea de reforzar mis lazos con él por medio de una alianza formal me parece muy buena. La

amistad ceremonial permitiría inmortalizar en una relación socialmente reconocida un trato fundado, hasta el presente, tanto sobre la simpatía mutua como sobre el encuentro de conveniencias personales, combinación inestable que un sistema de obligaciones recíprocas claramente codificadas haría menos aleatoria.

Tan pronto como obtiene mi consentimiento, Titar va en busca de una manta mugrienta que dispone sobre el piso del tankamash y luego nos invita, a Wajari y a mí, a arrodillarnos frente a frente. En esta postura incómoda nos damos palmadas sobre el lado derecho y el lado izquierdo repitiendo con convicción: "¡Mi amik! ¡Mi amik!" Enseguida es el turno de Anne Christine y de Entza, la tercera esposa de Wajari, de entregarse a unos abrazos rituales que acompañan con las palabras: "¡Mi yanas! ¡Mi yanas!". En adelante, Wajari y Entza deberán llamarme "mi amik", fórmula que yo emplearé igualmente para dirigirme a Wajari, mientras que a Entza le diré "mi yanas", expresión que le servirá también en sus relaciones con Anne Christine y viceversa. Los términos de parentesco clásicos empleados anteriormente deben ser reemplazados por esta red de apelaciones nuevas; esto significa que las antiguas relaciones de consanguinidad o de afinidad se disuelven en provecho de un lazo más fuerte, por el hecho de ser deliberadamente buscado y públicamente instituido. La amistad ceremonial introduce un orden propio, contradictorio a veces con los principios sociológicos que reglan las relaciones ordinarias: jugando sobre el apareamiento de dos parejas, por ejemplo, quiebra la igualdad de estatus entre las diferentes esposas de un mismo hombre, pues sólo una de entre ellas puede gozar en adelante de las ventajas del compromiso contraído por su marido. Por sumaria que haya sido, la ceremonia que instauró nuestro nuevo estatus me ha colmado de placer: experimento siempre una pizca de emoción al constatar que ciertas costumbres de las que tenía hasta el presente un conocimiento libresco están lo suficientemente vivas como para que yo pueda transformarme en actor. Es quizás esta confirmación repetida por todas las experiencias etnográficas lo que da la garantía de veracidad a las abstracciones sociales descriptas en la literatura antropológica y lo que, en definitiva, hace posible su comparación.

El término *amik* parece derivado del español *amigo*, y el breve ritual que acabamos de cumplir se asemeja a la ceremonia de inspiración feudal en el curso de la cual los conquistadores del siglo XVI conferían a sus soldados meritorios una *encomienda*, es decir, la misión de "civilizar" y de evangelizar un pueblo o un grupo de pueblos indígenas, misión que se cobraban sin miramientos, exigiendo un tributo a los habitantes. A pesar de esta coloración hispánica, la institución tiene un origen autóctono verosímil. En principio, es significativo

que el lazo de amistad ceremonial excluya a los extranjeros, ya que no es normalmente admitido más que entre miembros que hablan el idioma jíbaro. Ciertamente, la palabra *amik* es empleada en ocasiones como signo de respeto para dirigirse a ciertos blancos, misioneros o regatones, pero sin que ello implique de parte de uno o de otro la adhesión al sistema de obligaciones que caracteriza la relación. Ciertos achuar septentrionales que tienen contactos regulares con los quechuas cristianizados o con los mestizos de Montalvo eligen, por lo demás, formalizar las relaciones comerciales que mantienen con los achuar por medio del compadrazgo. Tal como son concebidos por los achuar, los compromisos recíprocos de los *kumpa* (compadres) se reducen a hacer observancia de un código mínimo de buena conducta para la práctica del trueque.

En contraste con el "padrinazgo", la relación de amistad ceremonial no adquiere su sentido más que en el seno de la cultura jíbara, es decir, entre gente que habla la misma lengua y comparte los mismos valores, cuyos principios de conducta y sutilezas de comportamiento remiten al mismo código social; en definitiva, entre quienes adhieren a una misma ética del honor personal. Los amik no son sólo socios comerciales, por más que esta función tiende a prevalecer en la definición que dan espontáneamente los indígenas, sino que están también unidos por deberes más exigentes: prestarse asistencia y refugio en caso de guerra, oficiar de intermediario ante sus enemigos recíprocos y garantizarse mutuamente su salvaguarda durante visitas a territorio hostil, obligaciones todas cuyo buen cumplimiento supone evidentemente cierta proximidad geográfica, social y cultural. Por sorprendente que pueda parecer, mi cooptación en un sistema tan cerrado no es completamente inesperada; proviene del deseo de participar un poco en el disfrute de mis supuestas riquezas y del hábito que Anne Christine y yo hemos adoptado de respetar las buenas costumbres y los modales achuar; este hábito es excepcional, a juzgar por el comportamiento de los raros blancos que nuestros anfitriones han podido conocer, y ha debido germinar en sus espíritus la idea de que yo no eludiría compromisos más exigentes.

La amistad ceremonial es muy común en el mundo amazónico, y ésta es otra razón para pensar que la variante jíbara del fenómeno no debe nada a los conquistadores ibéricos. El contenido de esta institución es muy cambiante según las culturas. Generalmente, funciona como un instrumento de comercio a larga distancia y un mecanismo de redistribución económica, como la formalización de un lazo de amistad que garantiza la seguridad de los intercambios ente socios que pertenecen, a menudo, a tribus hostiles. Mucho más raros son los casos en que, como entre los jíbaros, los amigos ceremoniales se garantizan

protección y asistencia durante las guerras, sistema judicial en sociedades altamente conflictivas, pues dispone para cada uno zonas de neutralidad activa o de alianza potencial. Entre los pueblos del centro del Brasil, en cambio, donde cada miembro de la aldea se ve encerrado desde su nacimiento en una intrincada red de agrupamientos sociales en oposición complementaria –clanes, esposos ceremoniales, tipos de edad, sociedades de guerreros–, la amistad formal pierde su carácter de afinidad electiva para convertirse en una relación colectiva como las otras, heredada también de los padres. Se resume, entonces, en una serie de deberes estrictamente codificados respecto de ciertos individuos: proveer a su arreglo, maquillarlos para las ceremonias u organizar su entierro. Por último, algunas tribus tupí han orientado la institución en una dirección opuesta, ya que, lejos de transformarla en soporte de obligaciones casi litúrgicas, la conciben como una dichosa comunidad de cuerpo y espíritu que se extiende naturalmente a los esposos: las amistades se sellan entre las parejas casadas y entrañan el libre acceso nocturno a la hamaca del compañero de sexo opuesto.

La reciprocidad sexual de ciertas sociedades tupí subraya con brillo un rasgo por lo demás presente en la mayor parte de las formas de amistad ceremonial amazónicas: éstas se desarrollan al margen de las relaciones sociales ordinarias, como una alternativa o quizás un antídoto. En esta región del mundo, en efecto, la vida pública y privada tiende a organizarse a partir de una división fundamental entre dos clases de personas: los parientes consanguíneos y los parientes por alianza, las personas que son para mí como hermanos y hermanas y aquellos entre quienes me es permitido encontrar un cónyuge. Las propiedades del parentesco por clasificación, propio de este tipo de sociedad, son tales que, por el juego de derivaciones lógicas barajadas a partir de un pequeño núcleo de relaciones genealógicamente atestiguadas, cualquier miembro de la tribu será necesariamente para mí, ya un pariente, ya alguien afín. Gracias a su relativa abstracción, estas dos categorías mutuamente excluyentes encuentran un campo de aplicación potencial que supera largamente la mera esfera social para englobar idealmente la totalidad del universo: así, mis compañeros conciben la horticultura sobre el modelo de una relación de consanguinidad entre las mujeres y las plantas que cultivan, mientras que la caza pasa por el establecimiento de un lazo de alianza entre los hombres y las presas. La amistad ceremonial viene a quebrar esta simetría un poco exigente al introducir un tercer tipo de relación que combina ciertas propiedades de las otras dos. Comparable a la afinidad por la que se supone una distancia relativa entre los socios que han sellado un pacto, pero maravillosamente a salvo de las obligaciones contraídas

para la eternidad con aquellas personas que proveen las mujeres, la relación de amik encuentra su inspiración afectiva en la íntima confianza mutua, propia de las relaciones entre hermanos de sangre. Es siempre por referencia a la conducta prescrita entre hermanos que los achuar describen los deberes de la amistad ceremonial, y en el primer rango de éstos figura evidentemente la venganza. Es, pues, comprensible que Wajari haya deseado entablar conmigo un vínculo de amik: a mitad de camino de un parentesco muy poco verosímil y de una afinidad bastante incómoda, esta amistad codificada que garantiza nuestra tranquilidad mutua y procura un acceso privilegiado a mis chucherías es sin duda el nicho sociológico ideal para cazar al bribón del barbudo y su blanca compañera.

En la elección de sus amik, la gente de Capahuari es guiada por dos consideraciones aparentemente contradictorias: reforzar los lazos con los parientes muy próximos, hermanos o cuñados, por ejemplo, y crearse relaciones con individuos muy distantes, tanto sociológica como geográficamente. En grados diversos, sin embargo, las dos estrategias responden a una misma necesidad de garantizarse apoyos fieles y diversificados en todos los niveles en que éstos podrían ser necesarios.

Es verdad que la amistad ritual entre hermanos, incluso uterinos, es un poco una perversión del sistema, sin duda no tanto destinada a reafirmar una hermandad distendida sino más bien a ofrecer a los ojos de los adversarios potenciales la imagen disuasiva de una coalición sin defecto. Es el caso de Tarir y Pinchu, inseparable dúo fraternal que se trata pomposamente de "mi amik" en todas las ocasiones. Las relaciones cruzadas son tan estrechas que cuando Santamik, la mujer de Pinchu, lo acompañe para un viaje de algunos días, confiará sus hijos a los cuidados de su yanas Nampirach, la mujer de Tarir, más que a los de Yatris, la segunda esposa de su propio marido. La dimensión económica de tal relación es evidentemente menor, dado que se trata de una ventaja más bien política que los dos hermanos tratan de obtener y que cada uno de ellos posee una red de amik lejanos con quienes practican el trueque a larga distancia. Lo que no impide que interés comercial y ventaja social sean a menudo difíciles de disociar. Pinchu se queja así amargamente desde hace días de que Tarir no quiere darle un poco de su curare; de hecho, Taish había llevado ese curare a su amik Tarir a cambio de un fusil con varilla que éste había recibido anteriormente de él, y Tarir quería guardar el pescado para dárselo a su amigo Washikta, de Sasaima, de quien espera obtener un fusil con cargador en la culata. La "amistad fraternal" adolece aquí de bases sólidas ante dos amik distanciados, pero proveedores de bienes raros y preciosos.

Sin embargo, no todos los amigos lejanos son del mismo tipo. En principio están los socios de un negocio, elegidos verdaderamente lejos, en una tribu vecina, pues están situados en un lugar estratégico para el control de ciertos recursos convertidos en indispensables para los achuar. Desde hace mucho los pobladores del Kapawi son así amik de los shuar de la región del alto Macuma, gracias a los cuales obtienen bienes manufacturados que esos indios ya aculturalizados se procuran por sí mismos más al este, entre otros shuar que viven en contacto directo con el frente de la colonización. Por este medio llegan no sólo los fusiles con varilla, sino también una buena parte de los cuchillos, machetes, mantas, tejidos y demás artículos comerciales consumidos aquí. Los amik del Macuma sirven también de intermediarios para el aprovisionamiento de sal, tradicionalmente producida a partir de salitrales por los shuar del Mangosiza, y que circula a través de largas distancias en forma de grandes panes compactos. Con excepción de la sal, los intercambios con los amik achuar y los kumpa quechuas del Bobonaza se ocupan de los mismos objetos, dado que, a semejanza de los shuar, estos indígenas utilizan su proximidad con los regatones de Montalvo para controlar la difusión de bienes occidentales hacia el Kapawi. Además, los quechuas ejercen el monopolio de los colorantes minerales indispensables para la decoración de las piezas de alfarería, pequeñas concreciones bañadas con arcilla: negro para el *kitium*, rojo para el *pura* y blanco para el *pushan*. En cuanto a los indígenas del sur, mayn o achuar de Perú, son los proveedores de los bienes más valorados por la gente de Capahuari: los fusiles a cartucho, los *shauk* y el curare.

Los shauk son simplemente perlas de vidrio, preferentemente rojo coral, blancas, amarillas o azul marino, montadas sobre un cordón trenzado, a veces tejidas en el brazalete o en el cinturón. Tradicionalmente fabricadas en Bohemia, estas perlas han reemplazado poco a poco los *mullu*, granos de color rosa nacarado producidos desde tiempos inmemoriales a partir de una concha muy abundante en el golfo de Guayas, y cuya difusión centralizada bajo el imperio inca cubría ya una gran parte de los Andes y de la precordillera amazónica. Aún hoy, los achuar pretenden que los shauk provienen de "gente del Sol", y es posible que esta génesis misteriosa sea una referencia al origen inca de los adornos precolombinos, de los cuales las perlas de vidrio son el sustituto actual. Aunque estos últimos se cuenten entre los más antiguos artículos de intercambio introducidos por los europeos en la Amazonia, son inhallables en Ecuador y deben abrirse paso a través de un interminable camino hasta los achuar desde las lejanas ferias peruanas. Ésta es también la suerte del curare de calidad, fabricado en cantidades casi industriales por grupos de indígenas muy lejanos, tales como los lamistas o los cocamas,

centralizado luego en ciudades como Tarapoto o Iquitos por los regatones, que aseguran enseguida su difusión hacia los indígenas de la frontera.

A cambio de estos bienes tan diversos, los achuar entregan generalmente a sus amigos lejanos dos clases de objetos por los cuales son justamente reputados en buena parte de la Alta Amazonia: cerbatanas y coronas de plumas *tawasap*. En ambos casos se trata de una verdadera producción para la venta, destinada enteramente al negocio intertribal. Cada hombre de Capahuari fabrica al menos una media docena de cerbatanas por año y todos los hogares contienen por lo común varias de esas armas en diferentes estadios de terminación, desde la materia prima apenas desguazada –largas planchas de madera de palmera que es necesario secar más de un año antes de comenzar a labrarlas en forma de semicírculo– hasta un tubo acabado que no espera más que su boquilla de fémur de jaguar. Los tawasap no podrían ser producidos con tal ritmo porque sus sedosas plumas amarillas y rojas provienen exclusivamente de un pequeño mechón situado en la base del cuello del tucán, por lo que son necesarias varias decenas de estos infortunados volátiles para la confección de este adorno masculino. Es verdad también que el valor de un tawasap es muy superior al de una cerbatana: el primero puede intercambiarse por un fusil a cartucho flamante o por una bella piragua, mientras que la segunda no valdrá más que una miserable manta de nylon o un par de camisas. Mis compañeros procuran también a sus amik shuar y a sus kumpa quechuas ciertos recursos naturales que se han tornado raros en el territorio de esas tribus: trozos de ciertas especies de árboles apropiados para la fabricación de flautas y cerbatanas, pedazos de palmera *iniayua* para confeccionar flechillas y fibra de *kapok* para sus astas, dientes de delfín de agua dulce que sirven de amuletos para la caza y para la pesca, etc. Por último, y como ellos mismos mantienen una situación de monopolio en las redes de difusión de bienes venidos del Perú, los habitantes de Capahuari son proveedores obligados de los shuar y de los quechuas para la famosa tríada de riquezas: curare, shauk y mayn akaru.

Aunque parece obedecer a la sabia racionalidad de los manuales de economía, esta división regional del intercambio donde cada uno exportaría sus productos y sus recursos especializados para compensar las desigualdades de la naturaleza y de la industria es en realidad más comparable a una manera artificiosa, destinada a perpetuar relaciones diplomáticas entre Estados beligerantes. Fuera de la sal –que ciertamente no tiene equivalente, aunque existen en el Perú recursos alternativos explotados desde tiempos milenarios–, todos los bienes indígenas trocados entre amik lejanos podrían en efecto ser producidos por aquellos que buscan adquirirlos o ser reemplazados por sustitutos muy convenientes. Nada impediría, por ejemplo, a los shuar o los quechuas fabricar cerbatanas, curare o tawasap, pues todo indica que lo hacían aún en un pasado reciente: la materia prima es reducida pero no ha desaparecido, y la técnica podría ser fácilmente reavivada. Si no lo hacen, es porque en principio encuentran una ventaja en obtener estos productos difíciles y de fabricación lenta a cambio de chucherías relativamente a buen precio y porque su acceso es fácil. Excepto este simple motivo de interés, el reparto entre tribus de especialidades artesanales y comerciales conduce igualmente a hacer del trueque un instrumento forzoso de interacción regional: por medio de él se tejen relaciones durables de dependencia recíproca entre grupos de hombres que podrían perfectamente vivir en autarquía. Fundado sobre una escasez artificialmente mantenida, codificado en las obligaciones mutuas de los amik, alimentado por los rodeos erráticos del capitalismo mercantil, el intercambio a larga distancia responde, pues, tanto a una necesidad económica como a la voluntad política de mantener relaciones entre gente que se aprecia bastante poco.

Sin embargo, el comercio entre amigos no hace desaparecer los enfrentamientos intertribales; los precede y los prolonga, los orienta en algunos casos y en otros contribuye, incluso, a eliminarlos. Desde tiempos inmemoriales, los shuar del alto Macuma son los enemigos tradicionales de los achuar del Kapawi, al mismo tiempo que sus socios de trueque: hasta hace unos diez años, los shuar asolaban el Kapawi en busca de cabezas para reducir y los habitantes de Capahuari lanzaban naturalmente hacia el Macuma sus expediciones de represalia. Estas relaciones hostiles no impedían, aparentemente, a los amik de las dos tribus visitarse con toda confianza, y en cada caso el anfitrión garantizaba personalmente la seguridad de su invitado mientras duraba su estancia, incluso lo escoltaba a su regreso hasta los límites en los que la salvaguarda de uno ponía en peligro la seguridad del otro. Los amigos ceremoniales gozan así de garantías de inmunidad generalmente acordadas a los diplomáticos. Se sabe que se trata de un estatus cómodo para ir a espiar a los enemigos, discutir con ellos sobre la suspensión temporaria de las hostilidades o revocar una alianza. Por tales intermediarios se establecieron hace mucho tiempo los primeros contactos entre los misioneros evangelistas del Macuma y los achuar del Kapawi, iniciativa por la cual estos últimos acabaron por convertirse, precisamente a fin de preservar el aprovisionamiento de bienes manufacturados que una menor permeabilidad de la frontera con el Perú tornaba en adelante incierta. Si deudas de muerte y deudas de riqueza se combinan para formar la trama de la relación general entre las tribus, ellas nunca coexisten en un vínculo singular de amistad entre un shuar y un achuar: el compromiso de trocar objetos

excluye todo recurso a la venganza. Presente en toda la Amazonia, esta paradójica asociación entre guerra y comercio es, tal vez, el medio de resolver una contradicción, común a todos los pueblos de la región, entre el irreprimible deseo de autonomía demostrado por vecinos que se asemejan mucho y la necesidad, propia de toda agrupación humana, de definir su identidad colocándose como término de una relación de intercambio con otros.

Tal contradicción gobierna también la elección de un amik achuar "a buena distancia", es decir, fuera del círculo de los familiares, pero aún suficientemente próximo como para que se pueda esperar movilizar su apoyo activo en una vendetta. Es el caso, para Tarir, de Taish o de Washikta: al pertenecer a redes de parentesco y de afinidades distintas de la suya sin estar totalmente separados, y al vivir a algunos días de marcha a lo sumo, es decir, en una relativa vecindad en la escala del país achuar, obrarían como enemigos perfectos en las guerras intestinas de las tribus si la amistad ceremonial no los hubiera transformado en aliados potenciales. Aún más que en las relaciones intertribales, este tipo de lazo amik utiliza las apariencias de un intercambio económico para revestir una voluntad de diversificar alianzas; permite también subrayar los contornos de una posición social a través de relaciones de antagonismo y de intercambio productoras de alteridad. A cada género de enemigo corresponde, así, un género de amigo, sutil disposición que da la sal a la vida social y la anima cotidianamente de las picantes incertidumbres de una política a la florentina.

La relación amik es ceremoniosa tanto como ceremonial. Exhibe en el más alto grado el formalismo que rige toda sociabilidad masculina, combinación de retórica ampulosa y de posturas convenidas que evoca irresistiblemente los peores clichés de la literatura de exploración. Tendré que estar muy atento, entonces, a emplear con Wajari las fórmulas de cortesía apropiadas y, de modo más general, deberé ejercitarme en cada ocasión en el manejo del lenguaje florido que debe emplearse en las conversaciones entre hombres.

Titiar, sin duda el más pomposo de los achuar de Capahuari, ofrece en este momento una ilustración de ello: luego de que casi todas las visitas han abandonado su morada, aprovecha para lanzar una arenga a su yerno Chumapi, un muchacho de 17 o 18 años.

–Mi yerno, ahora que te he entregado a mi hija, vives en mi casa y estamos bien todos juntos; así debe ser. ¿Nuestros padres no decían que el yerno debe habitar con su suegro y prestarle asistencia? ¿No tenían razón acaso? Nosotros, los achuar, hacemos como dicen los padres.

–¡Es verdad, es verdad, suegro!

–El amik de mi hermano Wajari, él también, aprende el modo de comportarse prescrito por los antepasados; sabe leer y escribir, sabe todo lo que saben los blancos y tal vez él también ha ido a la luna; sin embargo, él también quiere conocer lo que los padres dicen que hay que hacer, porque es correcto conducirse así.

–Así es, suegro. ¡Perfecto!

–¿Un yerno no debe ayudar a su suegro acaso? ¿Acaso debe decir malas palabras sobre su suegra? ¿Acaso debe darle la espalda a su suegro cuando los enemigos lo amenazan? No, un yerno que no se pusiera al servicio de su suegro sería como el ratón que viene a devorar los cacahuates, un ladrón de mujeres, un hombre sin palabra.

–¡Eso es, suegro! Un ladrón de mujeres, un hombre sin palabra.

–Los jóvenes de hoy no respetan lo que dicen los padres; se hacen los colibríes con las hijas, sólo quieren acostarse con ellas: *¡tsak!* un golpe por aquí, *¡tsak!* un golpe por allá. ¿No es vergonzoso comportarse así? No quieren comprometerse con una mujer, porque no quieren trabajar. ¿No hay que desmalezar un huerto para su esposa acaso? ¿Acaso no hay que cazar para ella? ¿Acaso no hay que darle shauk?

–Bien dices, suegro.

–Yerno, ¿no has visto que el gallinero está en ruinas?

–Absolutamente en ruinas.

–¿Qué haces con los pollos ahora? A la noche, los ocelotes y los tayras vienen a comerse las gallinas; tal vez te acuerdas de que he hecho una trampa, hace una luna, pero han sabido evitarla; sólo Inchi, el perro del cuñado Tsukanka, cayó en ella, ¡pobre imbécil! Nuestras gallinas se terminan; ¿qué vamos a darles a los quechuas ahora? ¿No necesitamos camisas y mantas?

–Muy cierto, suegro.

–Los padres nos enseñaron que hay que construir gallineros para proteger a las gallinas; ¿los padres se engañaban acaso? El amik de mi hermano Wajari, él también, dice que los blancos hacen gallineros para meter allí gallinas enormes, gordas como buitres.

–¡Eso es, suegro, como buitres! ¡Algunas como águilas!

–Veamos, veamos, yerno; mañana te invito, si te parece bien, a reparar el gallinero conmigo.

–¡De acuerdo, de acuerdo!

Tras esta lección de moral doméstica, tenemos que despedirnos rápidamente de Titiar, cuyo humor sentencioso parece listo a continuar hablando. ¡Pensar que hasta hace tan poco tiempo me daba rabia no comprender nada de lo que se conversaba!

De regreso en casa de Wajari al caer la noche, nos encontramos con Chiwian y Paantam en el huerto, cazando pájaros al acecho con cerbatanas de miniatura que su padre ha confeccionado para su uso. Están apostados muy cerca de un *yakuch*, un pequeño árbol silvestre salvado de las talas, puesto que sus frutos apreciados por los tucanes sirven oportunamente como cebos. No lejos de allí, Nawir está sentada en el suelo, enfurruñada. Senur nos cuenta que tiene esa mala cara desde la mitad de la tarde por un motivo del que ya nadie se acuerda, y a pesar de que uno a uno hayan intentado sin éxito consolarla. Apenado, Wajari va a parlamentar extensamente con su niñita con voz mimosa. En esta sociedad particularmente sostenida sobre los conflictos, se toman muy en serio los empaques de los niños, como si fuera imperativo localizar todo resentimiento duradero en el seno de la familia a fin de expulsar la agresividad hacia objetos exteriores.

Desde la casa, vemos pasear a Naanch por la otra orilla del río, cargando un ocelote de buen tamaño sobre los hombros; es al menos el tercero que ha matado en unas horas. Wajari está un poco ofendido, porque uno de sus perros ha sido asesinado, hace poco, por una hembra de jaguar que se ha escapado, mientras que los perros de Naanch salieron todos indemnes del enfrentamiento con los felinos.

–Yo tengo un amik blanco –dice riendo–, pero Naanch se ha hecho amik de los ocelotes. Es por eso que nunca les ocurre nada a sus perros; debería haberle pedido que interceda ante su yanas jaguar para que salve a mi perro. ¡Ya ves, un hombre verdadero debe tener amik de toda clase!

Tunta, *aljaba para los dardos de cerbatana. (La calabaza redonda contiene una reserva de fibra de kapok para confeccionar la borra con la extremidad de las flechillas; la mandíbula de piraña sirve para tallar la punta de los dardos y la varilla con puntas permite enganchar a los pájaros pequeños por las patas.) Ilustración del autor.*

XI. VISITA A LA GENTE DEL RÍO

UNA ALTA FORTIFICACIÓN DE TRONCOS DE PALMERA protege la casa, pero la puerta abierta, tallada en una sola pieza de madera, invita a entrar. El pequeño recinto delimitado por la empalizada está desierto, empapado por la lluvia y sembrado de desechos domésticos: vasijas cascadas, alfombras de palmas, canastos en desuso, leños de calefacción amontonados en desorden. A su vez, la morada está rodeada por un muro de listones de palmera, interrumpido del lado del tankamash por una puerta baja, que se hacía más estrecha por las planchas móviles apenas apartadas que la cerraban habitualmente. Tsukanka, Wajari y Mukúimp pasan delante de mí por este agujero oscuro, mientras que Auju, Senur y Entza permanecen en el exterior en compañía de Anne Christine. En medio de los ladridos furiosos de los perros atados y de las imprecaciones de las mujeres que los reprenden, nos acomodamos en los *kutank* de los visitantes. Al entrar, cada uno de nosotros pronunció la fórmula acostumbrada: *¡Winiajai!* "Voy". Sentado en su chimpui, pero evitando cuidadosamente mirarnos, Kawarunch respondió a cada uno: *¡Winitia!* "Ven".

El rostro anguloso del dueño de casa está recubierto de un sanguinolento maquillaje de rucú. Con el fusil descuidadamente apoyado entre las piernas, ligeramente dado vuelta para no vernos, ordena a sus mujeres que nos traigan chicha de mandioca. Un largo silencio se instala mientras degustamos el nijiamanch, interrumpido por chasquidos de lengua aprobatorios. Imitando a los otros visitantes de Capahuari, extiendo mi bol con un gesto amplio a través de la puerta para que Anne Christine, que está afuera en cuclillas con las demás mujeres, pueda también calmar su sed; detrás de su mirada impasible, adivino el atisbo de una sonrisa irónica.

Girando con todo su cuerpo para enfrentarse a nosotros, Kawarunch fija de repente su mirada en la de Tsukanka. Entonces comienza aquella extraordinaria pieza de bravura de la retórica achuar, el gran diálogo de visita, el *aujmatin* o "conversación".

–Cuñado, ¿has venido?

–*¡Aih!*

–*¡Haa!*

–*¡Aih!* Cuñado, he venido.

–*¡Aih!*

–*¡Haa!*

En una confusión bastante difícil de desentrañar pues cada uno se expresa con voz estentórea, ambos hombres se ponen entonces a pronunciar simultáneamente fórmulas casi idénticas. Tsukanka marca un ligero tiempo de atraso respecto de Kawarunch, como en un canto en canon.

–*¡Aih! ¡Aih!* ¡Cuñado! Nosotros, los achuar, estando allí donde estamos. *¡Aih!* ¡Cuñado! Al permanecer en nuestra pequeña casa, nosotros, verdaderos achuar, ¿no nos hallamos presentes? Así permanecemos. *¡Maah!* De igual modo, estando sentado, tú vienes a mí, ¿no actuamos nosotros de igual modo? Al permanecer de igual modo en nuestra casa para esperar al que viene, como nuestros ancianos, actuamos así, ¿no se debe actuar de igual modo? *¡Aih!*

Luego de esta contienda introductoria, el diálogo propiamente dicho comienza; adopta la forma de una letanía salmodiada según un ritmo muy vivo, pues cada frase corta se desarrolla en un crescendo continuo, para volver a descender brutalmente, y con una fuerte acentuación, hacia una nota apenas inferior a la de la partida. El interlocutor puntúa el fin de cada uno de estos decrescendos con una vigorosa interjección de consentimiento; puede también entremezclar un breve comentario, enunciado en la misma escala melódica, pero acortada. Tras haberse medido brevemente al comienzo del aujmatin, tanto Kawarunch como Tsukanka evitan ahora mirarse a los ojos. Con el codo apoyado sobre una rodilla y la mano ahuecada delante de la boca, está uno ligado al otro solamente por el contrapunto de voces potentes privadas de ahora en más de todo origen visible. Se tiene la sensación de un enfrentamiento dialéctico bien codificado; después del carácter repentino del primer contacto visual, conviene ocultar la fuente física del discurso y de las miradas, para dejar a las palabras, ya inmateriales, el cuidado de entregar las verdaderas intenciones de los dos rivales en elocuencia. Única excepción hecha a esta disimulación de todos los componentes corporales del diálogo: los chorros de saliva que Kawarunch y Tsukanka emiten a intervalos regulares aprisionando sus labios entre dos dedos. Estos proyectiles acompañan a las palabras en su trayectoria y afirman su veracidad.

–¡Y has venido tú para actuar como corresponde, de modo que permanezco!

–¡Es verdad!

–¡Para comenzar a hacer lo que debo, de modo que estoy presente!

–¡Cuñado, estás presente para mí!

–*¡Haa!* Nosotros que sabemos actuar de ese modo. ¡Y él! ¡Y él!

–*¡Tsa, tsa, tsa, tsaa!*

– *¡Haa!* ¡Sin enterarme de las novedades, me quedo en casa!

–*¡Aih!*

–¡Para decirme esas informaciones que me traes, de modo que vienes para mí!

–*¡Haa!* ¡Es verdad!

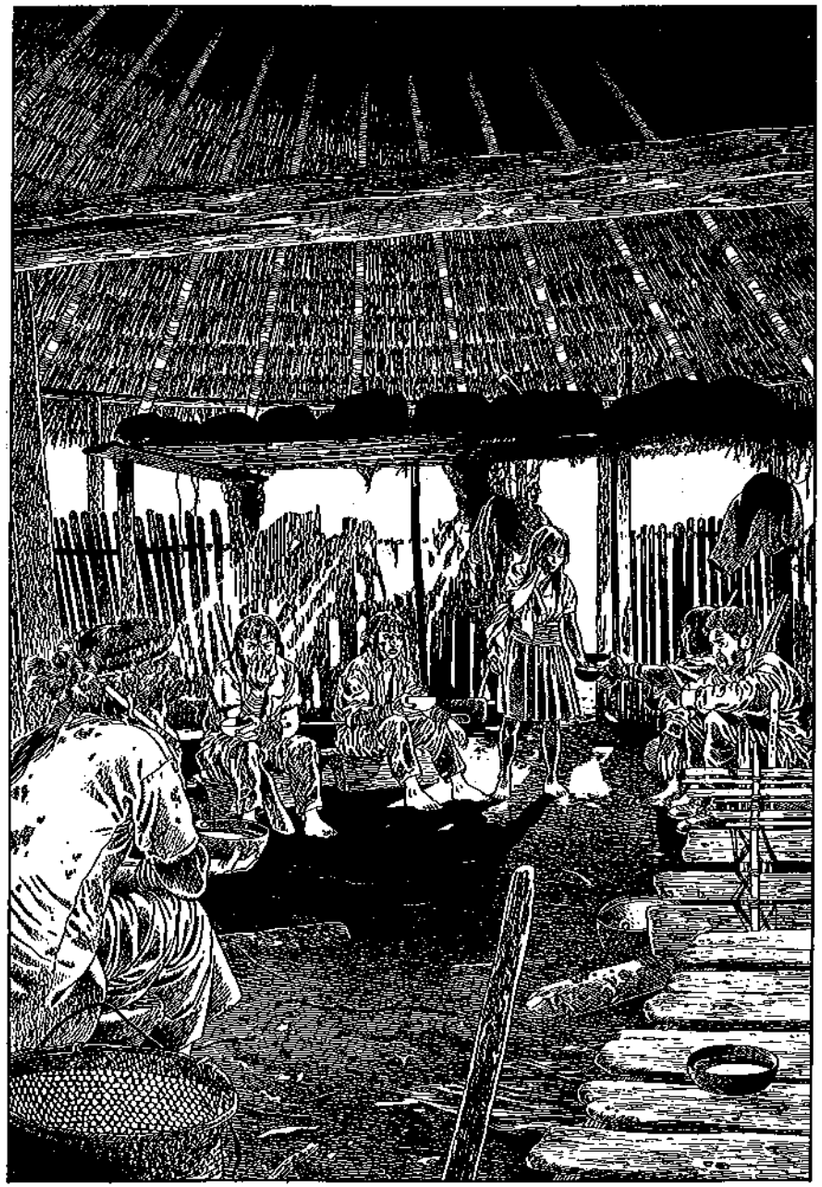
Casi idénticos por su significado, pero variando ligeramente en su expresión, los clichés se enganchan en una cadencia acelerada hasta que Kawarunch interrumpe de repente el balanceo armonioso de sus frases para largar una fórmula semejante a las otras, pero dicha en un tono perfectamente monocorde. Es la señal que indica que le toca a Tsukanka tomar la palabra. Con tanto ímpetu como convicción, éste arranca a los alaridos en la misma vena, mientras que Kawarunch subraya a su vez las banalidades del visitante con aprobaciones entusiastas. Y el diálogo continúa en esta alternancia convenida de tomas de palabra, sin que despunte el motivo de nuestra presencia, a no ser de manera alusiva. Perdida en medio de una avalancha de afirmaciones estereotipadas sobre las ocasiones de visita y las reglas inmemoriales de la hospitalidad, la información realmente intercambiada por los dos hombres es mínima: Tsukanka está de viaje para visitar a su amik Washikta, a quien espera encontrar en su casa; sí, este último está en casa; la región de Capahuari se encuentra actualmente sin conflictos; buena noticia, la región del Sasaima también. Finalmente, cerca de veinte minutos después del inicio del aujmatin, la conclusión llega de boca de Tsukanka en una gama constantemente ascendente.

–Luego de haber conversado de este modo, como conviene que hagan los hombres de verdad, *¡haa!* ¡Veamos! Debiendo partir tras haberte visitado, nos volveremos a ver otra vez. ¡Ahora tengo que dejarte!

–¡Bien! ¡Bien!

–*¡Aih!*

Una pausa se instala entonces; Kawarunch conversa con sus esposas, mientras los hombres de Capahuari intercambian algunas banalidades con un tono de alegría forzada. Anfitrión y huéspedes se ignoran de nuevo deliberadamente. Luego, el dueño de casa gira hacia Wajari y comienza otro aujmatin. El contenido de éste es tan pobre como el del primero: Wajari anuncia que irá a visitar a su suegro Tukupi, en compañía de su yerno Mukuimp, de su amik Yakum –un miembro de la misteriosa tribu de los *pransis* que ha venido para aprender la lengua de los verdaderos hombres– y de su yanas Anchumir. Nuestra presencia no parece asombrar a Kawarunch, que se abstiene cortésmente de hacer preguntas al respecto.



Dibujo de Philippe Munch a partir de los documentos de Philippe Descola.

Mientras el diálogo desarrolla sus alternancias repetidas, mi mente aún adormecida por la fatiga de la marcha se pone a vagar con el correr de las impresiones dejadas por el viaje. Salimos de Capahuari ayer al alba, caminando casi sin parar hasta el crepúsculo a través de una selva densa, extremadamente accidentada y desesperadamente vacía. A pesar de mi corta experiencia de trampero, era todavía bastante incapaz de discernir la quebrada serpenteante que seguíamos en fila, los hombres a la cabeza y vigilando desde atrás para proteger a las mujeres de un eventual secuestro por un espíritu maligno Iwianch. Para mi satisfacción morbosa, los achuar perdieron el camino repetidas veces, y se vieron obligados a detenerse para discutir la dirección que debían seguir. Hacia la noche, encontramos una ruidosa pandilla de monos aulladores y, por milagro, le acerté a uno con el primer disparo para la cena. Pasada bajo un rudimentario refugio de palmas, la noche fue fría, lluviosa y poco reparadora. Nuestro calzado y nuestra ropa, empapados por haber vadeado varios ríos, exhalaban olor a podrido; vestirnos con esos sudarios helados en la bruma del amanecer no contribuyó a fortalecer la vocación que nos había conducido hasta allí.

Hacia la mitad de la mañana, entramos en el gran pantano del Mente Kusutka que atravesamos chapoteando con el agua por encima de las rodillas durante más de una hora, blandamente chupados a cada paso en las deglución del fondo de limo y tropezando sin cesar con raíces o ramas muertas invisibles en el agua negra. Bajo las raíces levantadas de los mangles, al pie de los aguajes y de gigantescos helechos arborescentes, la calma superficie se agitaba por momentos por una inquietante vida animal que mantenía a todos en alerta. Por su inhumanidad primordial, el pantano se confundía poco a poco con las imágenes de las enciclopedias de mi infancia, donde ilustradores inventivos hacían convivir en un decorado antediluviano los especímenes más temibles de la megafauna del Cretáceo; alelado por el extremo cansancio de la caminata, sin duda no me habría sorprendido ver surgir tiranosaurios y teranodontes de detrás de un tronco musgoso.

Al salir del brazo del río, debimos además subir un monte escarpado cuya línea de cresta seguimos por un tiempo, antes de descender la otra ladera por una corriente resbaladiza en la pendiente del acantilado. Y, de repente, se hizo la luz: por un hueco iluminado descubrimos un paisaje sin fin, horizontal y apacible. Era la llanura del Pastaza, recortada por los entrelazamientos de los brazos muertos del río y de los canales en un rosario de islas bajas bordeadas de playas de guijarros grises. En las más vastas de las lenguas de tierra arenosas aisladas por los caprichos del río crecían bambúes gigantes y bosquecillos de cañacoros, refugios chirriantes de miríadas de chorlitos; alzadas en sus patas

delgadas, unas zaidas blancas deambulaban en las costas de las aguas calmas, indiferentes a nuestra presencia. Pasmado por esta escena edénica que contrastaba tanto con el tufo darwiniano del pantano, ya no sabía qué mirar, súbitamente desbordado por un cielo inmenso que atravesaba una caravana de nubes aborregadas. El tronar lejano del río se sumaba a la amplitud del espectáculo, agrandando el horizonte con su potente respiración.

Para medir mi emoción, hay que comprender que nuestro universo estaba confinado desde hacía meses a claros implacablemente cerrados por una vegetación vertical, sin puntos de vista ni líneas de fuga, el firmamento reducido a una ventana minúscula, ocultada demasiado temprano por la caída de la noche. Algunos pasos a través de los huertos y ya nos veíamos devorados por una penumbra submarina, continua como un castigo eterno. Incluso los indígenas parecían felices de emerger del interminable túnel verdoso en el que avanzábamos desde hacía dos días: se sentaron un momento sobre los guijarros para contemplar en silencio la visión majestuosa del gran río. Fijando con una mirada soñadora la delgada línea verde que señalaba el comienzo de la selva en la otra orilla, Wajari pronunció un lacónico: "¡Es hermoso!", único juicio estético que yo le haya oído hacer sobre un paisaje. Algunos minutos más tarde llegábamos a lo de Kawarunch.

Éste conversa ahora con Mukuimp, manifiestamente menos hábil que sus hermanos en el ejercicio retórico: sus tiradas son menos largas, manchadas a veces por un breve farfullo y pronunciadas en un tono poco seguro. El aujmatin es una temible prueba para los jóvenes, quienes, sin embargo, se preparan para pasarla desde la adolescencia, practicando con sus hermanos o sus primos en la intimidad de la selva, protegidos de las observaciones irónicas que podrían dirigirles los hombres adultos. A diferencia del yaitias chicham, o discurso lento, el modo de diálogo casi natural para todos los hombres, la conversación no es de rigor más que para las visitas a las casas distantes, ya sea por la geografía, por la genealogía o por la sospecha de enemistad. Estos tres criterios de desconfianza están ordinariamente conjugados, pues un pariente lejano nunca es seguro, sobre todo si sus alianzas políticas se traman en una región donde se tienen pocas relaciones. Es el caso de Kawarunch, con quien Tsukanka y Wajari no tienen sino lazos de afinidad lejanos, pero de quien la gente de Capahuari sospecha que ha matado a Ikiam, tío materno de Auju, la esposa de Tsukanka. Si esta culpabilidad se confirmara, Tsukanka estaría obligado a ayudar a los padres de su mujer a vengarse de nuestro anfitrión, cosa que no parecen estar dispuestos a hacer en lo inmediato, puesto que Yaur, el hermano de Ikiam, es además amik de Kawarunch, y le ha pedido hace poco que reclamara el tumash a Sumpaish, el otro presunto culpable.

Las circunstancias de este tenebroso asunto se encuentran en el interior de cada uno, pero nada se manifiesta en los aujmatin sucesivos de los que soy testigo. Lo que la "conversación" tiene de particular es, en efecto, el hecho de que excluye toda conversación verdadera: el encadenamiento de las fórmulas esterotipadas, de las cuales muchas no tienen sentido, la anáfora sistemática, la repetición del mismo verbo en varios modos, el empleo de sinónimos y el uso de la paráfrasis contribuyen a una redundancia extrema del discurso donde flotan, apenas, algunas briznas de significación. Éstas se reducen a la afirmación repetida al infinito de los valores cardinales de la cultura achuar: la necesidad de las visitas, las reglas de hospitalidad, el deber de asistencia entre parientes y la obligación de bravura en los hombres. Como el tiempo de la palabra de cada interlocutor está además limitado por la prosodia de la alternancia, se vuelve imposible hacer una pregunta o desarrollar un tema que escape a estos tópicos: contrariamente a lo que ocurre en un intercambio normal, aquí no se podría orientar el diálogo hacia un tema deseado o dejarlo derivar hacia una dirección inesperada. El aujmatin es una forma de intercambio verbal donde la semántica desempeña un papel muy menor. Los mensajes que circulan no se encuentran tanto contenidos en las palabras, sino más bien en la interacción misma que están llevando a cabo, en la puesta en escena minuciosamente codificada que hace que se enfrenten dos personas que tengan alguna razón para desconfiar uno de otro y que encuentran en esta entrada en tema la oportunidad de espiarse mutuamente. De allí la importancia de las actitudes, de la entonación, del orden de las interpelaciones, de la sucesión regulada de los episodios, de la exhibición de los adornos y de las armas, en fin, de todo aquello que constituye el entorno del diálogo. La conversación es tanto un combate retórico como un instrumento de mediación por el cual individuos que mostraban al principio posiciones extremadamente alejadas son conducidos de manera progresiva, por la reiteración conjunta de un credo compartido, a reducir la distancia social que los separaba. A su término, la jerarquía de los protagonistas queda establecida y a partir de entonces puede renacer una sociabilidad normal.

Nuestro anfitrión terminó de someter a Mukuimp a la tortura y, como me había cuidado mucho de no cruzar su mirada para evitar a mi vez ser interpelado, Tsukanka puede exponer el prosaico objeto de nuestra visita: necesitamos que Kawarunch nos ayude a cruzar el Pastaza en su piragua para ir a ver a Tukupi y a Washikta en la otra orilla.

Partimos poco después, caminando por un laberinto de arenales y de islotes hasta el brazo principal del río que arrastra con gran estruendo fragmentos de selva en sus torbellinos de agua morena. Se necesitan dos viajes para que todos atraviesen aquel obstáculo formidable. La frágil embarcación es sacudida como una cáscara de nuez por un movimiento irresistible y fue salvada varias veces de zozobrar gracias a un golpe de remo experto de Kawarunch. Al desembarcar en una pequeña ensenada dominada por capoqueros, Wajari me cuenta con tono despreocupado que durante una travesía anterior, la piragua que maniobraba su amigo Picham se había puesto contra la corriente y había acabado por volcarse. El río los había arrastrado varias centenas de metros antes de que pudieran tocar tierra en un afloramiento pedregoso y la pequeña Nawir, llevada río abajo por las aguas, había estado mucho tiempo sin conocimiento.

Dejamos la piragua sólidamente atada y retomamos nuestra progresión por brazos muertos tapizados de arenales para llegar, tras una hora de marcha, a una playa tranquila donde desemboca un sendero. Los hombres proceden entonces a un arreglo meticuloso: después de haberse peinado, dividen su cabello en tres colas envueltas en unos cordones; luego se ponen las coronas tawasap y las camisas coloridas que llevaban guardadas en sus sacos de red. Pinchando uno por vez con un palillo una minúscula calabaza de cosméticos llena de un polvo a base de rucú molido, nos pintamos la cara. Terminé adoptando el motivo llamado "de la anaconda", compuesto por una doble cruz sobre la nariz, una ancha franja que encierra pequeños trazos sobre las mejillas y una elegante red de líneas que parte de las comisuras de los labios y de la base de la nariz hasta unirse con el lóbulo de las orejas. Anne Christine no tiene esta suerte puesto que, como las otras mujeres, debe conformarse con una ornamentación más modesta, como ser una media luna rodeando un punto sobre cada pómulo. Con el fin de tomar ventaja, Wajari toma prestado mi fusil, ya que ha dado el suyo hace poco a uno de sus amik. En este aparejo espléndido llegamos finalmente a lo de Tukupi.

El huerto parece inmenso y se encuentra junto a un gran arroyo de agua clara, el Sasaima. Visible de lejos, la casa es más grande que todas las que he visto hasta ahora. Aunque los perros nos hayan oído llegar hace mucho tiempo, Wajari señala nuestra presencia como se debe, llevándose el cañón del fusil a la boca para emitir un mugido de cuerno de caza. El dueño de casa reina majestuosamente en su chimpui: achaparrado y musculoso, tiene entre 40 y 50 años de edad, y emana de él una impresión de fuerza contenida que subraya una cara cuadrada encima de un mentón voluntarioso. Curiosamente, su cabellera tiene reflejos rubios cobrizos, casi venecianos. Un hombre joven está sentado a algunos pasos de él en un chimpui más sencillo; es Naychap, su hijo mayor. Su semejanza con Tukupi es patente, pero como esquematizada por una copia apresurada, ya que la potencia de carácter del padre no se manifiesta en su retoño más que bajo los rasgos de una brutalidad enfurruñada. Otros dos visitantes se encuentran presentes: Asamat, el único hermano vivo de Tukupi, del que descubro rápidamente por sus gruñidos guturales que es sordomudo, y Washikta, un inmenso grandulón de rostro seco e impasible como un condotiero, que conversa en voz muy alta con el dueño de casa. Poco después de nuestra llegada se interrumpen y Tukupi hace servir la chicha de mandioca; luego interpela a Tsukanka para un aujmatin particularmente impetuoso.

Aplicadas profusamente sobre todo el rostro en grandes trazos pastosos, las pinturas de estos achuar del río son más groseras que las que están en boga en Capahuari; la alfarería también es menos fina, apenas realzada por unos torpes motivos. Esta estética primitiva que recusa toda complejidad ornamental concuerda bien con la elocución feroz y entrecortada de los hombres del lugar, así como con la vigilancia de sus actitudes. El conjunto sugiere un estilo distintivo nuevo para mí y más conforme con los que la literatura relata de los jíbaros, mezcla de violencia contenida y de orgullo sin igual. Con excepción de Tsukanka, mis compañeros de viaje parecen, además, estar un poco intimidados por Tukupi, especialmente Wajari, cuya habitual simplicidad casi se ha disuelto ante un suegro tan formidable.

Mi amik adquirió esta relación por alianza en circunstancias bastante marciales. Hace siete u ocho años, en efecto, Tukupi y Washikta habían emprendido una vendetta sin cuartel contra dos hermanos, Jimpikit y Tiriruk, que vivían a una jornada de marcha más al este. Como las parentelas movilizadas por una y otra parte resultaron de fuerza casi pareja, ninguna ventaja decisiva hacía inclinar la balanza de los combates. Tukupi y Washikta decidieron entonces pedir refuerzos a los aliados del Kapawi, entre los que se contaban Tsukanka, Wajari y su hermano Titiar. Vinieron también algunos del Surikentza, mucho más al sur. Tras varias muertes de cada lado, los de Sasaima acabaron por triunfar: Tiriruk y Jimpikit murieron, al igual que Yurank, yerno de este último, abatido por Chumpi, un hombre del Surikentza que había matado a su hermano en otra ocasión. Al regresar de un raid, el partido victorioso se encontró por casualidad con las mujeres de la facción vencida mientras pescaban con lianas venenosas; fueron secuestradas en bloque. Kawarunch tomó a Atinia, Kayuye tomó a Nuis y Tukupi tomó a Tsitsink, la viuda de Jimpikit. Esta última estaba

acompañada por sus hijas, dos de las cuales eran muy jóvenes, Entza y Chawir, y siguieron a su madre a lo de Tukupi. La tercera, Senur, era la esposa de Yurank. Para recompensar a Wajari por su conducta valerosa, y porque Chumpi no reclamaba a Senur para sí, Tukupi otorgó la viuda a su amik, que la llevó a Kapawi para convertirla en su segunda esposa. Con Senur venía también su hija Suwitiar –que Wajari dio más tarde como esposa a Mukuimp–, su joven hijo Sumpa, y la madre de Yurank, Awasant, que vive actualmente en lo de Mukuimp. Por el secuestro de Tsitsink, Tukupi se había convertido automáticamente en el "padre" de Senur, Entza y Chawir, las hijas que había tenido de un primer lecho; por este motivo, cuando Wajari, de visita con Senur en lo de su "suegro", conoció a Entza, consiguió sin gran dificultad obtenerla como tercera esposa. Estos acontecimientos trágicos parecen, sin embargo, muy lejanos, y la armonía presente de las casas de Wajari y de Mukuimp no permite para nada adivinar que cuatro de las cinco mujeres que las habitan fueron originalmente prisioneras de guerra, atribuidas sin más a uno de los que contribuyeron a asesinar a sus padres, sus hijos y sus esposos. La dislocación engendrada por la vendetta en la vida cotidiana de las familias, los crímenes, las separaciones y los secuestros que los enlutan periódicamente son de este modo atenuados, en parte, por el trato afectuoso que reciben los cautivos: actos de violencia al principio, raptos y adopciones forzadas, acaban por amansar las enemistades pasadas disolviéndolas con el tiempo en una intimidad doméstica, acaso mejor acordada de este modo que si hubiera nacido de un libre consentimiento.

La gente de Capahuari considera a Tukupi como el "gran hombre" (*juunt*) de toda la región del Sasaima. Este término de respeto designa a un hombre valeroso (*kakaram*), reconocido por sus pares como líder de una facción de guerreros en razón de su inteligencia táctica y del carisma que emana de su persona. En una sociedad donde todos los hombres adultos son iguales y no dependen sino de sí mismos, donde el supremo valor masculino es la bravura en el combate, y donde los riesgos de recibir una descarga de plomo de improviso son grandes, no es fácil adquirir y conservar tal preeminencia. Además de un coraje sin mácula, probado por numerosas hazañas individuales, es necesario cierto don de expresividad teatral y un indudable talento de orador. El dominio de la palabra dialogada sirve, en efecto, para convencer, seducir e imponerse, para intimidar a través de la manifestación de una fuerza de alma poco común a los aliados reticentes y a los potenciales enemigos. La elocuencia ardiente del gran hombre no apunta a promover el bien público, la armonía o la virtud, como ocurre en otras tribus sudamericanas, donde jefes desprovistos de toda autoridad efectiva desgranan sin tregua discursos edificantes que nadie escucha. A diferencia de esos sermoneadores impotentes, el juunt hace siempre pesar su poder de convicción sobre un interlocutor en particular, cuya adhesión o desconfianza puede medir. Hábil maniobrador, que sabe recurrir a la mentira cuando hace falta, apegado con pasión a la gloria y al prestigio de su facción, es un promotor de guerra y no un hacedor de paz.

Dicha carrera no puede ser efectuada más que con la activa complicidad de numerosas esposas. La aptitud para mancomunar alrededor de sí un grupo de parientes y de aliados susceptibles de comprometerse por un favor supone que se dé prueba de una hospitalidad constante. El concurso de las mujeres aparece como indispensable en esta materia, puesto que son ellas quienes se ocupan de las comidas y dispensan la inagotable chicha de mandioca. Es necesario también ser buen cazador y conservar algo de carne fresca o ahumada, pues no servir carne a un invitado sería una falta de honor. El grado de munificencia de un gran hombre se mide muy concretamente en el tamaño de sus huertos, en la dimensión de su vivienda, en la diligencia de sus esposas y en la abundancia de lo que caza, elementos que contribuyen a su capacidad de acomodar en toda circunstancia a numerosos visitantes.

Obtener mujeres es también resultado de la estrategia política del líder como un medio de llevar a bien sus empresas. La vendetta ofrece, por supuesto, la ocasión de apropiarse de las esposas de los otros sin deber nada a nadie, puesto que las obligaciones de asistencia que se contraen habitualmente con los afines se encuentran en este caso suspendidas por el estado mismo de hostilidad que ha vuelto posible el rapto. La práctica sistemática del levirato, que permite a un individuo desposar a las viudas de sus hermanos, constituye también un medio cómodo de agrandar la familia en una sociedad donde muchos hombres mueren sin haber alcanzado la madurez. Gracias a esta institución que la Biblia nos ha vuelto familiar, el más bravo o el más afortunado de un grupo de hermanos adquiere progresivamente la fertilidad y el trabajo de sus cuñadas, a la vez que suma ciertas condiciones sociales para convertirse en juunt. Sin embargo, como el joven achuar no parte a la guerra sino cuando ya se ha casado, y generalmente bajo el mando de su suegro, el ciclo de los casamientos arranca comúnmente en circunstancias menos dramáticas. La elección de una primera esposa obedece a una regla muy simple: un hombre debe tomarla entre las hijas de sus tíos maternos o de sus tías paternas, y las mujeres que responden a esta categoría reciben, por parte de él, el nombre de *waje*. Cuando el casamiento con una verdadera waje resulta imposible, hay que buscar entre "primas" más lejanas, nacidas de

los hermanos y hermanas de las parejas de los primos de sexo opuesto al de sus padres. Así, Tukupi se casó primero con su waje Yapan, hija de la hermana de su padre, luego con Shamich, también waje, pero ya más lejana, pues es la hija del hermano del padre de Yapan. Después se casó con Yamanoch –viuda del hermano de Yapan (casamiento algo irregular)–, con Tsitsink –que se la quitó a Jimpikit–, con Pirisant –viuda de su hermano Wampush, muerto en una vendetta– y finalmente con Ishkui, que le había raptado a Tiriruk, pero que éste luego recuperó.

El casamiento entre primos cruzados –según la terminología en uso de los etnólogos– es común en numerosos pueblos en todas las latitudes. Contrariamente a lo que nuestras propias costumbres podrían inducirnos a pensar, no se trata de una unión entre consanguíneos, puesto que en dicho sistema los hermanos de mi madre, las hermanas de mi padre y sus hijos son considerados parientes por alianza, mientras que los hermanos de mi padre, las hermanas de mi madre y sus hijos son considerados como mis parientes de sangre. Para los achuar, el casamiento con la waje contribuye a estrechar periódicamente los lazos ya firmes entre parentelas vecinas, que pueden reproducirse y perpetuar sus alianzas en un círculo de endogamia muy restringido. El reencadenamiento de los casamientos en el seno de una red social cuyos miembros están unidos por uno o varios lazos genealógicos tiende a fijar un entramado de solidaridades familiares, constantemente mantenidas por las obligaciones de asistencia mutua que se deben parientes y aliados en grado próximo. La indefectible complicidad que une a Washikta y a Tukupi en las guerras de vendetta se encuentra, pues, fundada en una compleja intrincación de sus relaciones de afinidad, por numerosas razones: la madre del primero era la hermana del padre del segundo, se han dado recíprocamente sus hermanas como esposas, el hijo del hermano de Tukupi, adoptado por este último tras la muerte de su padre, se ha casado con la hija de Washikta, y el hijo de éste se ha casado con la hija de Chawir, que Tukupi había raptado junto con su madre Tsitsink.

Para convertirse en el pivote de una facción algo duradera el gran hombre debe constituir, con el correr del tiempo, una parentela más amplia que aquella que heredó de sus parientes. Sus hermanos y uno o dos sólidos afines –como Washikta para Tukupi– forman su núcleo de partida, al que vienen a sumarse progresivamente alianzas más diversificadas. Con el fin de tener acceso a un extenso grupo de cuñados susceptibles de asistirlo, es necesario antes que tome esposas en varias familias diferentes y que ponga a otros en obligaciones dando a sus hermanas en matrimonio. Los afines de sus hermanos y los consanguíneos

de sus aliados privilegiados engrosarán también el grupo de aquellos a los que podrá solicitar ayuda, sin por ello obtener automáticamente, en este último caso, su adhesión. Por último, a medida que va entrando en años, el juunt acaba por disponer de un pequeño grupo de dependientes que tienen para con él una relación de juramento de fidelidad personal: en primer lugar, sus hijos, pero también sus yernos, obligados por la costumbre a vivir varios años en la casa de su suegro o en una proximidad inmediata. Los hijos del gran hombre no están obligados a tal regla de residencia, y acaso en esta excepción a la norma común se manifiesta la singularidad del estatuto de líder: con el fin de conservar durante el mayor tiempo posible el apoyo de sus hijos varones, se las arreglará para casarlos con huérfanas o hijas de un hombre lejano y marginal, incapaz de resistir a las presiones de un aliado tan temible. En esto también Tukupi ofrece la ilustración ejemplar de un recorrido sin tacha ya que, contando entre sus parientes y los de su cuñado Washikta, actualmente puede disponer del concurso activo de media docena de hombres de su generación y de unos diez jóvenes guerreros, hijos, yernos o sobrinos.

La construcción de las redes de alianza y su movilización en ocasión de las vendettas se facilitan por el hecho de que los parientes y los aliados más próximos no viven más lejos de una jornada de marcha o de piragua unos de otros. Lo ideal es casarse tan cerca como sea posible, genealógica y geográficamente, es decir, en el seno de un área de vecindad cuya configuración y cuyos habitantes le resulten a uno familiares desde la infancia. Es lo que ya sugerían las biografías de mis compañeros de Capahuari, y que confirma ahora, punto por punto, todo lo que sabemos sobre la región del Sasaima. Aquí la novedad reside en la evidente dimensión política del papel de Tukupi, reconocido como jefe de guerra por una buena parte de los hombres de su parentela, y por lo tanto situado mejor que ninguno para encarnar frente al exterior la identidad social del territorio al que da vida con su presencia. Naanch y Tsukanka desempeñan, sin duda, un poco esta función de grandes hombres en Capahuari, aunque de manera muy atenuada pues, desde que la influencia misionera comenzó a sentirse en su región, ningún conflicto de envergadura les ha permitido confirmar su prestigio con un papel efectivo de líderes de facción.

Aprovechando una interrupción en la serie de conversaciones entre Tukupi y los hombres de Capahuari, Washikta se vuelve hacia Kawarunch y lo interpela violentamente en el modo del discurso lento. Le pregunta si los rumores que lo señalan como el asesino de Ikiam son fundados, le reprocha con tono amargo

que perturbe la paz de la región, lo acusa de engañar a Yaur, el hermano de la víctima, con discursos amargos que lo incriminan a él, Washikta, y toma a Tsukanka por testigo de la gravedad de tales alegatos. Esta virulencia espectacular se exhibe manifiestamente para nosotros: dado que Washikta no vive muy lejos de Kawarunch, es poco probable que haya esperado hasta hoy para debatir con él un asunto que se remonta a varios meses atrás. Bajo la mirada burlona de Tukupi, Kawarunch se disculpa con vehemencia, invocando el lazo sagrado que lo une a su amik Yaur e imputando a Washikta la responsabilidad de los problemas que podrían surgir después de tan exorbitantes calumnias. Como el furor de los dos hombres es creciente, Tsukanka acaba por intervenir para calmar los ánimos, a fuerza de sentencias tranquilizadoras sobre la necesidad de evitar la discordia entre parientes y sobre el buen comportamiento que conviene observar durante los diálogos.

Evidentemente, Kawarunch es la oveja negra de la región de Sasaima. Cuñado de Tukupi y de Washikta, antes fue su aliado en vendettas, pero permanece ahora por su cuenta, aislado en la otra orilla del Pastaza por una bruma de maledicencia. Se dice que cierto Tuntuam lo acompaña en su desgracia; aunque sea primo de Tukupi y hermano "entroncado" de Washikta, su relación se ha enfriado con ellos y visita con frecuencia a Kawarunch, con cuya hermana está casado. La facción que un gran hombre como Tukupi es susceptible de movilizar en ocasión de un conflicto no integra a todos los hombres del área de vecindad donde ejerce su influencia. Siempre habrá algunos miembros de su parentela alejados de él por un resentimiento recíproco y que se negarán, en consecuencia, a prestarse a su juego. Las variables de la antipatía y de la total libertad de acción que se le reconoce a cada uno contribuyen, sin duda alguna, a prevenir el cumplimiento de un verdadero poder local, impidiendo a cualquiera que sea ejercer una autoridad duradera sobre parientes perpetuamente dispuestos a desunirse. A pesar del temor respetuoso que suscita, a pesar del prestigio que lo rodea, a pesar de los guerreros a los que puede solicitar asistencia, Tukupi no es un jefe, pues nadie está obligado a someterse a su ascendiente.

Después de que Washikta nos invitara a ir a visitarlo, nos despedimos largamente y partimos detrás de él, con excepción de Kawarunch, que regresa a su casa lleno de rabia. Con la mirada alerta y el fusil cargado, Washikta nos conduce durante un buen rato a través de la selva aluvial de altura antes de entrar en otro gran huerto. Mis compañeros de viaje comentan con entusiasmo la exuberancia y la variedad de las plantas cultivadas, subrayando el vigor de los maníes y de los porotos, la altura de los cacaos, la diversidad de los tipos de pimiento y

de mandioca, y el crecimiento tupido de los bananos. Contrariamente a la tierra compacta y pesada de Capahuari, el suelo de aquí es negro y liviano y su fertilidad es regenerada por el limo del río; después de todos esos chapoteos en el barro de las colinas y el fango de los pantanos, ofrece a mis pies al fin desnudos y martirizados por las ampollas una alfombra maravillosa, cálida y elástica.

Una suculenta comida nos espera en lo de Washikta, la primera desde antes de ayer: pecarí ahumado a punto y una sopa de maníes con hojas de mandioca hervidas a modo de espinacas. Auju se niega a comer a pesar de las exhortaciones discretas de Tsukanka. Mukuimp me explicará un poco más tarde que, como sospechaba que Washikta había matado a Ikiam, temía envenenarse al comer carne del animal muerto por el fusil que supuestamente había servido para asesinar a su tío. El apetito de los demás invitados no se ve refrenado por ese contagio instrumental que afecta exclusivamente a los consanguíneos de la víctima. Se piensa, en efecto, que el arma se nutre de la sangre de los seres que mata y que éstos se encuentran parcialmente contaminados; ahora bien, como se considera que los parientes comparten la misma sangre, ésta no debe ponerse en contacto consigo misma por el intermedio de un animal, pues se corre el riesgo de ocasionar graves perturbaciones fisiológicas. En esta inmunología al revés, lo idéntico es lo patógeno, de allí el tabú con el fusil, que los achuar llaman *kinchimiartin*.

Numerosas son las mujeres atareadas en la casa. De las siete esposas que tuvo Washikta, dos han muerto en guerras y otras dos en una epidemia de sarampión; la última, una jovencita particularmente afable, contribuye sin duda a consolar sus días de vejez. Contrariamente a los otros niños que quedan acantonados en el ekent, una niñita de 6 o 7 años sirve la chicha de mandioca; está arreglada como una adulta; pinturas de rucú, torsada de shauk, numerosas muñequeras y tobilleras tejidas. Es la mujer de Samiruk, el yerno del dueño de casa, un muchacho alto y fuerte, cuya jovialidad no parece alterada por la abstinencia que debe cumplir hasta la primera menstruación de su joven esposa. El matrimonio con niñas impúberes es apreciado por mis compañeros, pues según parece suscita un apego duradero al esposo, forjado en un período de la vida en que el aprendizaje del rol conyugal se confunde todavía con el juego. Como las competencias domésticas de la pequeña no están muy afirmadas, Pirisant, la madre de Samiruk, se hace cargo de la intendencia. Esta vieja gorda que está siempre sonriente es la viuda de Wampush, el hermano de Tukupi, que este último había tomado por esposa después del asesinato de su primer marido; no está verdaderamente repudiada, pero parece más feliz ejerciendo su solicitud

materna en lo de Washikta que viviendo en lo de un esposo que ya está bien provisto.

Cayó la noche y una sola antorcha de resina ilumina el tankamash; el resplandor vacilante parece hacer revivir los despojos de un águila-harpía clavados a la pared con espinas de chonta, sus alas blancas desplegadas alcanzan los dos metros como una efigie fantástica. Tras la tensión de las primeras visitas, la oscuridad cómplice y la satisfacción de los vientres satisfechos han distendido la atmósfera de manera perceptible. Washikta elige este momento para entregarle a Tsukanka su fusil.

–¡Toma, mi amik, acéptalo por mí!

–¡Está bien, está bien! –responde simplemente el obsequiado.

No parece estar particularmente perturbado por la sospecha de que Washikta haya podido matar a Ikiam con esta arma. A pesar de la grave insinuación que implica su negación a comer, Auju, por su parte, no se ha dejado vencer: acuclillada en el borde del ekent, fija una mirada indescifrable sobre el tubo reluciente.

XII. EL AMOR EN PLURAL

WAJARI SALIÓ MUY GALLARDO de su baño vespertino con Entza; desde la casa de Picham, en la que estamos instalados, los veo juguetear como dos tortolitos a lo largo del sendero arenoso que viene del Pastaza, no muy lejano de aquí. Si Wajari ha solicitado la hospitalidad de Picham durante nuestra estancia en Sasaima, se debe a que este último es su amigo y a que comparten el temible privilegio de ser yernos de Tukupi: Chawir, la esposa de nuestro anfitrión, es hermana de Senur y de Entza, las tres gracias consagradas por Tukupi junto con su madre Tsitsink. Esta última vive ahora con Chawir, y la evidente felicidad que estas mujeres sacudidas por el destino experimentan por estar reunidas infunde también una amistosa complicidad en las relaciones entre Wajari y Picham. Además, el amo de casa es de temple jovial; se trata de un hombre robusto de unos 30 años, que lleva coquetamente el itip en todas las circunstancias: con su rostro regular pero macizo, que enmarca una larga cabellera, me hace acordar irresistiblemente a un jugador de rugby travestido de mujer.

Trayendo de la oreja a una Entza muy risueña, Wajari entra con paso triunfal en la casa:

–Mira, mi amik, el gran pez que he capturado; ¡no ha podido resistir a mi gran anzuelo!

Senur interviene, burlona:

–Sin embargo, tu anzuelo no tiene mucha carne para cebar; ¡tal vez harías mejor en capturar un coatí!

Todo el mundo estalla en risas, particularmente Picham, que acompaña sus carcajadas de varios *¡hey ya!* repetidos, signo de perfecta alegría. La imagen es muy ajustada: el pene del coatí está dotado de un hueso largo y fino que le asegura una rigidez constante. Esta particularidad anatómica impresiona la imaginación de los indios y los hombres sacan provecho de ella para confeccionarse un filtro, raspando el hueso en una cocción de tabaco verde; bebida en el momento oportuno, consideran que la mezcla sirve para prevenir o paliar toda disfunción viril.

El chiste de Senur me ha sorprendido por su audacia: refleja la armonía que reina en la familia de Wajari, al mismo tiempo que cierta libertad de tono per-

ceptible entre mis amigos desde nuestra llegada a Sasaima, como si esta escapada de algunos días hubiera bastado para atenuar la púdica discreción que constriñe habitualmente las relaciones entre los sexos. En público, los esposos permanecen separados, se hablan poco y raramente usan términos de afecto; incluso los cónyuges que se llevan muy bien se abstienen de bromear delante de espectadores. Tal contención no es mojigatería; más bien resulta de la autocensura de una sexualidad vigorosa, cuya manifestación muy desabrida parecen temer: toda ironía un poco osada entre un hombre y una mujer es, en efecto, interpretada de inmediato como una invitación a hacer el amor.

Los chistes verdes también son mal recibidos entre los hombres, pues dan a entender que uno se burla ofensivamente de su virilidad. "¿Soy acaso una mujer para que me hables así?", decía el otro día Tarir con severidad, al dirigirse a su joven hermano Tseremp que, haciéndose el gracioso, le ofrecía su pene a cambio de un curare. Semejante temor de ver atenuadas las diferencias entre los sexos sin duda explica por qué la homosexualidad visible o clandestina parece aquí desconocida. Ciertamente, como en todas partes, los adolescentes suelen despertar al sexo sobre el cuerpo ya familiar de sus compañeros. Cuando dos muchachos de Tsukanka fueron sorprendidos hace algún tiempo intentando sodomizarse, todo el mundo puso el grito en el cielo, si bien con un tono de chanza que desmentía la gravedad supuesta de su torpeza. Al padre no le gustó nada y la severa paliza que les infligió constituye tal vez la razón por la cual este tipo de inclinación continúa siendo reprimida. Por otro lado, los achuar repetidas veces me han hablado con verdadero horror de la existencia de "hombres-mujeres" entre los quechuas de Bobonaza, homosexuales que hacen alfarería, trabajan en los huertos, preparan la comida y se comportan como auténticas esposas. La reprobación que tal comportamiento suscita entre mis compañeros no expresa una moral rígida, sino más bien la repugnancia ante la confusión de dominios y categorías cuya absoluta separación es juzgada necesaria para la buena marcha del mundo.

La broma de Senur da testimonio también de las buenas relaciones que mantiene con su hermana. Evidentemente, Wajari y Entza venían de hacer el amor en una playa solitaria y su alegría de amantes satisfechos empujó a Senur a recordar irónicamente sus propios derechos sobre la virilidad del hombre que ambas mujeres comparten. Ninguna clase de despecho, más bien la afirmación de una complicidad entre esposas respecto de la sexualidad exigida. Los celos amenazan siempre la concordia de las uniones polígamas; el cumplimiento del deber conyugal reclama ciertas precauciones, fundamentalmente evitar los arrebatos amorosos en el recinto superpoblado del hogar. Así, cuando un hombre lleva a una de sus esposas de cacería o a bañarse en un sitio apartado, las otras no ignoran nada de los placeres que se prodigan. Si el marido respeta escrupulosamente el turno de cada una y su vigor le permite colmar a todas con una regularidad razonable, esta sexualidad cíclica es generalmente bien tolerada. Según me ha confiado Mukuimp, una esposa abandonada no duda en hacer valer explícitamente sus deseos agarrando el sexo de su esposo cuando se presenta una ocasión de intimidad. Tales privaciones resultan raras y provocan un gran rencor. La modestia exige, en efecto, que las mujeres más bien sean pasivas durante el acto sexual, su goce pleno y rápido parece no necesitar esas sutilezas eróticas que Murkum descubre con estupor creciente a medida que mis preguntas sistemáticas le revelan la inventiva de otras culturas en la materia. Es cierto que, dada la alta concentración de insectos desagradables y plantas hostiles, la naturaleza no incita en estas latitudes a prolongar el amor al aire libre más allá de la medida.

Satisfacer los deseos carnales de una esposa es también contribuir a su domesticación: los hombres dicen que hay que trabajar literalmente el cuerpo de las mujeres para dominar su salvajismo nativo y adiestrarlas en la vida conyugal. Al desposar jóvenes apenas núbiles, los achuar pueden comenzar muy temprano esta obra de familiarización que se considera necesaria para el éxito del matrimonio. Del mismo modo, las mujeres capturadas a los enemigos son preparadas para su nueva condición mediante una combinación de sexo y de coerción física. Ante mi discreto asombro de que Senur no haya intentado huir después de ser raptada, Wajari me explica cuál fue su proceder:

–Al principio, uno tiene que enfadarse mucho. Le dije: "Si no vienes conmigo, ¡te mato en el acto!" Tuvo miedo y me siguió. En los primeros tiempos, la vigilaba sin cesar, la acompañaba hasta cuando iba a orinar o defecar. La acompañaba cuando iba a buscar mandioca al huerto, no la abandonaba. Ella lloraba mucho, no hablaba y quería huir a lo de su hermano; entonces la amenacé otra vez con matarla y se quedó tranquila. Quería que olvidara a Yurank, así que le hice el amor sin más dilaciones. No quería, lloriqueaba y me golpeaba con los puños; pero las mujeres son como nosotros, no pueden vivir sin fornicar. Así que la "trabajé" bien y rápidamente se habituó a mí.

La idea de que la sexualidad contribuye a la adaptación de las mujeres no refleja únicamente una ilusión de los hombres, prontos, como se sabe, a disfrazar la dominación que ejercen sobre sus compañeras detrás de fantasmas que quieren creer disipados. Las mujeres consienten hasta cierto punto esta visión

naturalista de las relaciones conyugales; les gusta representarse como mascotas, incapaces de sobrevivir solas en el vasto mundo y dependientes de la paciencia y la ternura de su señor para desarrollarse plenamente. La poesía estremecedora de esta identificación se mide escuchando los anent que las esposas cantan en la soledad de su huerto para tratar de influir sobre los sentimientos de su marido sin que él tome conciencia. He aquí uno, por ejemplo, donde Mamati se compara implícitamente con un tamarindo o un saimiri, pequeños monos que los achuar de todas las edades llevan agarrados a las piernas o a los cabellos:

> Mi padrecito, mi padrecito, mi padrecito, me gustan tus pequeños muslos
> Mi padrecito, tus muslitos me atraen
> Mi padrecito querido, converso con tus pequeños testículos bronceados
> Mi padrecito, me retiro de tus pequeños muslos, les hablo y los quiero tiernamente
> Mi padrecito, me place tu pequeño escupitajo
> Mi padre querido, tus muslos me atraen
> Me gusta tu pequeño torso, me falta cuando lo abandono.

Convención común a todos los anent femeninos, el empleo del término "padre" para designar al esposo corresponde a un signo de respeto; sugiere también que el sometimiento a la autoridad del marido es una prolongación de la tutela paterna sobre las hijas. Incluso en el contexto tiernamente erótico de un anent, que en principio se guarda en secreto, las deferencias debidas al jefe de familia condenan todo uso de apodos cariñosos. A la inversa, padres y maridos no dudan en llamar con nombres afectivos a sus hijas y esposas: "mosquita" o "muslito" a las primeras; "desechito" o "ratoncita" a las segundas.

La dominación masculina no es tan completa como los hombres gustan imaginar o como las mujeres consienten dejar que se lo crean. Las esposas gozan, en principio, de la independencia episódica que les confieren ciertos dominios reservados. Ante todo está el huerto, espacio propio bañado de la bienaventurada protección de Nunkui, teatro de una sociabilidad sin restricciones que reúne a los niños, los amigos íntimos y las plantas, refugio donde purgar los sinsabores de las crisis conyugales y los duelos. También está el ekent, asiento por excelencia de la vida doméstica, donde las mujeres, más que confinadas, se hallan atrincheradas, y de donde excluyen a todos los hombres con excepción del esposo, discreto visitante nocturno de un gineceo que a veces consigue aislar eficazmente. Dueñas y señoras de la cocina y de la chicha de mandioca, las mujeres mantienen, en el grado de solicitud con que atienden al marido, un

medio de presión sin embargo temible, ya que, acorazado en su virilidad soberbia, el pobre hombre no sabría proveerse él mismo el alimento sin perder la dignidad. Expresión clásica del mal humor de los esposos, la reticencia o el rechazo de las esposas a preparar la comida conducen en general al esposo voluble o muy brutal a un rápido arrepentimiento. Existen, evidentemente, anent masculinos apropiados para esta situación corriente, como éste en que Titiar busca despertar la piedad de su mujer, comparándose con un pajarillo abandonado:

> *T*u cólera, tu cólera dolorosa ha hecho esto de mí
> Sin nada que comer, me quedo sentado, abandonado, invocando a la divinidad
> Secando mis plumas alborotadas, me acurruco
> A causa de tu cólera, tu cólera dolorosa, a causa de tu cólera, de tu rechazo a /alimentarme,
> Me quedo sentado, solo y lleno de vergüenza, invocando a la divinidad
> En un árbol deshojado, secando mis plumas alborotadas, me acurruco sin consuelo.

Una mujer maltratada no está sola en su resentimiento. El compromiso que se exige a los jóvenes maridos de vivir varios años en casa de sus suegros, que los obliga a tratar con deferencia a sus esposas continuamente, y el hecho de ser escrutados a cada rato por una dueña de casa atenta, teje alrededor de ellos tal red de exigencias morales que muy pocos se animan, en estas condiciones, a brutalizar a su esposa. Con todo, ése fue el caso de Antunish, un hermoso muchacho de mirada lánguida que acababa de llegar a Capahuari desde el alto Copataza para huir de la vida imposible que le hacía llevar su suegro porque golpeaba a su hija; irascible pero seductor, Antunish se escapó con una hermosa muchacha a la que había conseguido dominar a su antojo. Aun cuando el joven esposo gana una independencia ardientemente esperada al fundar su propio hogar, no se libra de la vigilancia discreta de los parientes de su mujer, en especial de los hermanos, que le hacen saber con claridad su disgusto si se enteran de que su hermana es maltratada. El padre de Tseremp tuvo esta fatal experiencia: a pesar de las reprimendas de sus familiares, golpeaba tanto a una de sus mujeres que ella acabó por enfermarse y morir, lo cual provocó la cólera de un pariente que lo mató poco después. Es que una mujer nunca pertenece completamente a su marido, que debe transigir sin cesar con aquellos que se la han dado y conservan sobre ella derechos inextinguibles. La única manera de no contraer esta deuda perpetua es casándose con huérfanas, recurso sin gloria y propio de los "mezquinos" *(suri)*, hombres de corazón seco que pueden reinar

despóticamente y sin freno sobre las muchachas abandonadas de la mano de la fortuna. Las desdichadas a las que ningún pariente puede defender son particularmente dependientes de los anent para conjurar a un esposo poco amable o para provocar su temor, como el siguiente canto desolado, donde Mamati da a entender que es una Jurijri, un espíritu subterráneo, amo de los animales que devoran los cazadores muy ávidos:

> Mi esposo, me haces enojar tanto
> Haciendo temblar la tierra, desapareciendo en el sol, partiré junto con mis /pequeños hijos
> Haciendo temblar la tierra, me iré
> "Y sin embargo sabía que esto terminaría así ya que me encolerizo contra mi mujer"
> Eso dirás, mi padrecito
> Siempre te enfadas conmigo
> No provoques mi cólera
> Junto con mis pequeños hijos, partiré haciendo temblar la tierra
> Mi padre que languidecerá de mí, luego de girar, de pronto, del resentimiento a /la nostalgia de mis pequeños hijos.

Algunas mujeres tienen también un carácter fuerte: no es que sean harpías, pero despliegan personalidades vigorosas, muy aplomadas y sin pelos en la lengua. El otro día, por ejemplo, nuestra amiga Senur, al ver que Wajari se preparaba para salir solo de caza, se apoderó de un machete y de una cesta y exclamó directamente, soltando los perros: "¡Espera, Wajari, yo también voy!", acto de autoridad que pocas mujeres osarían permitirse. Su hija Suwitiar no se queda atrás, quizás en virtud de la educación recibida; es una bella mujer de 25 años, de complexión grande como su madre, con una cara regordeta y maliciosa enmarcada por una inmensa y sensual cabellera. Al corriente del proyecto de su esposo de pedir en matrimonio a otra hija de Wajari, la escucho anunciarle a Mukuimp con tono neutro: "Si desposas a una de mis hermanas, ¡tomaré a tu hermano como amante!". Una esposa desconfiada podrá sacar provecho de la presencia de extraños en la casa para manifestar públicamente cierta independencia a veces embarazosa para el esposo. Así, una mujer que descansa en el ekent hará que no escucha al marido que le pide llevar chicha de mandioca a una visita. Si el dueño de casa se enoja, inútilmente por lo general, manifiesta carecer de la tranquila seguridad que distingue a los verdaderos hombres; no reaccionar le hace aparecer, por el contrario, como un débil, incapaz siquiera de dar órdenes a su familia. Cuando la esposa al fin consiente en levantarse para

cumplir de mala gana el servicio que le ha sido requerido, el marido mortificado no tiene otro recurso que dirigirle una breve mirada asesina. Sin duda porque muy pocas se arriesgan a ir más lejos, la mayoría de las mujeres son hábiles para infligir humillaciones silenciosas. Por ejemplo, la vida de un cazador desafortunado o torpe es muy difícil: nunca se comenta a su regreso si trajo o no una presa; pero cuando vuelve con las manos vacías, ¡qué silencio pesa de pronto en la casa! ¡Con qué rostros bruscamente duros se topa por una esperanza frustrada! ¡Cuánta necesidad de fregar los platos para ocultar los murmullos!

La edad y el estatus secundan el temperamento de ciertas mujeres de personalidad vigorosa que los hombres consideran casi como sus iguales. Tal es el caso generalmente de las esposas que han llegado a la madurez, matronas despóticas de una corte de hijas, terror de sus yernos, mujeres acostumbradas a hablar sin rodeos y que no vacilan en inmiscuirse en las conversaciones de los hombres mientras sirven la chicha de mandioca o en hacer comentarios a voz en cuello desde las profundidades del ekent. En lugar de fingir ignorarlas o responderles en broma, los maridos y sus huéspedes toman muy seriamente estas intervenciones del gineceo. La mujer de carácter es a menudo una primera esposa o *tarimiat*, azar cronológico que la inviste de cierta preeminencia en el hogar. También puede suceder, sin embargo, que una segunda esposa, mayor que la tarimiat, acabe por ejercer un mayor ascendiente que ésta; de hecho es lo que ocurre en casa de Wajari donde, a pesar de su precedencia en el matrimonio, Mirunik ocupa una posición más discreta que Senur y sufre las consecuencias de la complicidad exclusiva que reina entre esta última y su hermana Entza. De todos modos, la tarimiat generalmente se esmera por mantener su rango: las otras mujeres le hablan con respeto, sobre todo si son mucho más jóvenes, y goza de prerrogativas formales, como repartir la presa cuando el hombre ha ido solo de caza o hacer prevalecer su punto de vista durante la distribución de parcelas en un nuevo huerto.

A medida que nuevas mujeres vienen a engrosar el hogar, las más ancianas ganan en autoridad lo que pierden en testimonios de afecto. La justificación de la poligamia por los hombres no tiene ambages: por atractiva y tierna que sea una joven esposa, acaba por atenuar los ardores eróticos del hombre que nuevos cebos deben entonces despertar. Este acostumbramiento sexual sobreviene a intervalos regulares; el ciclo de los esponsales no es refrenado más que por el vigor del marido y por su capacidad para obtener y entretener a nuevas mujeres. Tseremp, que ha tenido roce con el vasto mundo en los campamentos petroleros, resume bien la filosofía de esta nupcialidad repetitiva: "¿Por qué los blancos

dicen que no hay que tener varias mujeres? Ellos tienen esposas y pagan para acostarse con putas; nosotros, los achuar, no cambiamos de mujeres, agregamos otras". Y repite, en referencia evidente a su propia suerte: "Es muy duro no tener más que una sola esposa; hay momentos en que no se le puede hacer el amor: cuando ha dado a luz y todavía no está 'seca', cuando tiene la 'sangre de la luna' o está enferma; con varias esposas no se sufre".

"Agregar mujeres", tal como se designa el matrimonio polígamo, permite también al marido superar una primera unión desdichada evitando el repudio de la esposa, cosa que lo pone a salvo de la ira del suegro. La iniciativa proviene a veces de la misma esposa: Chumapi, el yerno de Titiar, que se acuesta discretamente con la hermana menor de Pincian, su mujer, cree que esta última, quizá por instigación de su madre, puso a la muchacha en sus brazos con el fin de obligarlo a desposarla. Tomando así la delantera, la tarimiat prepara el futuro: obtiene la garantía de no ser abandonada si su marido se cansa de ella y, antes de ver que un día le es impuesta una extraña, ella misma elige una pariente próxima con la que sabe cómo entenderse. La maniobra de Pincian, sin embargo, finalmente ha fracasado, porque la pequeña hermana arde de amor platónico por el bello Antunish, a pesar de los favores que le concede a Chumapi y éste, despechado, tampoco la ha querido.

Ni siquiera las uniones acumulativas con hermanas garantizan la concordia en el hogar. Pese al ascendiente del que gozan, las mujeres mayores no toleran a veces el entusiasmo con que el marido se eclipsa regularmente detrás de la última esposa y no pierden ocasión de vengarse amonestando a la joven, a quien suelen acusar de desatender las tareas domésticas. A la inversa, y porque los hombres tienden a compensar su tibieza mediante distribuciones más generosas de shauk, marmitas o tejidos, las jóvenes casadas se quejan de que la tarimiat recibe un tratamiento preferencial. El desacuerdo entre las esposas raramente se transforma en guerrilla abierta –el marido vela por ello–, pero engendra un ambiente rezongón que el observador percibe rápidamente. Así ocurre en casa de Titiar, cuyas dos esposas, Wawar y Wirisam, se llevan notoriamente mal; la primera, una mujer muy flaca de rostro bilioso y arrugado por la amargura, contrasta en todos los aspectos con la segunda, una robusta matrona de apariencia bonachona, pero siempre dispuesta a dar gritos. En este hogar donde reina la discordia, los perros pelean todo el día, sin duda sensibles a la antipatía entre las respectivas amas. Los hijos de ambos lechos disputan por cualquier nimiedad; cada mujer defiende a sus retoños a los alaridos y critica la mala educación de los otros pillos. La madre de Wawar masculla en su rincón, mientras que la de de Titiar, más favorable a Wirisam, recrimina desde el suyo; las dos viejas, igualmente desdentadas, no se dirigen la palabra desde hace un siglo. Sin que nunca estalle una verdadera escena, entre las mujeres sólo hay grescas, comentarios agrios, rostros ariscos y mezquindades a toda hora.

En casa de Tsukanka no se expresan tales disensos: a lo largo de toda su carrera conyugal, el hombre ha hecho reinar el orden doméstico por medio de la violencia. Primero se casó con Masuk, hermana de Wajari y Titiar, luego con Tsapak, una hermana "entroncada" de la primera, y con Inkis, una prima lejana. Cuando los shuar se llevaron la cabeza de su hermano Arias, Tsukanka recuperó a las tres viudas de este último, sin hacerse eco de las protestas de su otro hermano que pretendía ingenuamente compartirlas. De estas tres mujeres, Tsukanka mató a una porque sospechaba que era adúltera, otra se fugó para no tener que soportar sus malos tratos y la última, Auju, trató de suicidarse hace poco ingiriendo veneno para la pesca. La pobre estaba desesperada –ama a Tsukanka, aunque parezca increíble– porque el insaciable bruto acababa de obtener a la joven hermana de Inkis, a quien reclamaba desde hacía mucho tiempo; Uwejint, su padre, noble anciano refugiado con su hija a un día de marcha de Capahuari, al fin se la había concedido por temor a las amenazas de represalias que su primer rechazo había provocado.

Tuskanka ejerce la violencia de manera selectiva, es decir, exceptúa a las esposas cuyos hermanos teme que podrían encolerizarse. Así, la desdichada a la que mató con un disparo de fusil –mientras atravesaba el Kapawi a nado para escapar de sus golpes– no fue vengada a falta de parientes próximos. El rumor público, fundamentalmente entre las mujeres, culpa a Tsukanka de este crimen gratuito. Si bien nada podría proteger a la mujer adúltera de una descarga de perdigones si se la sorprende en flagrante delito, la simple sospecha –a veces fundada, pero difícil de probar en razón de las precauciones tomadas por los amantes–, en cambio, no entraña habitualmente más que una golpiza. En este sentido, la violencia de Tsukanka es considerada no tanto excepcional, sino más bien excesiva; todos los hombres se arrogan el derecho de aporrear a sus esposas si éstas les causan un disgusto. Más allá de la vigilancia de sus consanguíneos, una mujer no tiene muchos recursos individuales ante estas brutalidades: por emotivo que sea, el anent no produce siempre sus frutos; aunque común, la fuga es una solución arriesgada; la huelga de cocina resulta ineficaz si la casa cuenta con numerosas esposas poco solidarias; finalmente, el suicidio, además de ser raro, no condice con todos los temperamentos. En cambio, un buen entendimiento entre las esposas, nacido de compartir las mismas experiencias, puede llevarlas, en ocasiones, a unirse contra

un marido brutal. Es lo que ocurrió hace poco en casa de Tsukanka: luego de haber planificado un viaje de varios días con hombres de Capahuari para reconocer el emplazamiento eventual de una nueva aldea, en el momento de partir se encontró expuesto públicamente al ridículo cuando sus mujeres, a pesar de sus instrucciones, no prepararon los paquetes de pasta de mandioca indispensables para la alimentación de la expedición. Mudo de furia, debió aplazar la partida bajo la mirada divertida de los demás hombres.

La violencia marital está de tal modo anclada en las costumbres que se torna tema de juego para los niños. En casa de Washikta vi ayer a un mocoso perseguir con insultos a su hermana blandiendo un machete, mientras que ella huía con las manos sobre la cabeza para protegerse, entremezclando sus invocaciones a la clemencia conyugal con carcajadas. El realismo era sobrecogedor: los hombres aporrean a sus esposas golpeándolas en la cabeza con el plano del machete; más raramente, y en accesos de rabia menos controlados, con el filo de la hoja, que corta profundamente el cuero cabelludo y baña de sangre el rostro de la infortunada.

El espectáculo de una mujer golpeada pone a prueba el deber de neutralidad que se imponen los etnólogos por principios respetuosos de las culturas cuya lógica se esfuerzan por comprender, poco inclinados a exportar su moral a gente que no tiene nada que ver con ella. Ya habían aprendido de los misioneros que estas brutalidades suscitan la reprobación de los blancos, por lo que los achuar de Capahuari se abstienen de maltratar a sus esposas en nuestra presencia, puesto que no es conveniente para un hombre renunciar al dominio de sí frente a un extraño en la casa. De modo que nos hemos informado de tales excesos conyugales vendando las heridas y las contusiones de una y otra. Hace ya algún tiempo traté de razonar con Naanch, que acababa de romperle el brazo a una de sus esposas en un arrebato de cólera. Sin embargo, el hombre no tenía el aire de un tirano doméstico; con seductores cuarenta años, el rostro a la vez distinguido e irónico que se ve en ciertos actores del cine italiano, parecía llevarse muy bien con sus esposas, por lo demás muy apasionadas por él a juzgar por su comportamiento. Con su voz melodiosa y pausada, Naanch respondió a mis reproches que el asunto no tenía importancia, que tuvo que poner orden cuando una disputa estalló entre sus seis mujeres, que los achuar siempre habían obrado así sin que nadie se quejara y que se sorprendía de que yo hablase como los misioneros evangelistas, cuando hasta ese día había tenido más bien el hábito de burlarme de sus preceptos absurdos.

Esta lección de relativismo cultural me desconcertó y, para tratar de superar la indignación que la repetición acaba además por neutralizar, llegué a interpretar la violencia conyugal de los achuar menos como la expresión de una brutalidad natural que como una manera de socializar a las mujeres a los golpes, análoga en su intención a la adaptación simbólica por medio de la sexualidad. La idea, por otro lado muy común, de que ellas se encuentran más bien del lado de la naturaleza supone, en efecto, que los hombres deben no sólo educar a las mujeres para la vida cotidiana –la buena esposa debe ser *unuim*, "receptiva al aprendizaje"–, sino también marcarlas con los estigmas de una ley masculina postulada como encarnación de la cultura. Así como, en numerosas sociedades, los tatuajes y las escaras dan testimonio –sobre un cuerpo considerado demasiado desnudo, demasiado natural o demasiado visible– de las dimensiones sociales de la persona y de las obligaciones colectivas que la constituyen, así las cicatrices con las que los maridos rayan el cráneo de sus compañeras serían como la traza indeleble de una domesticación bien llevada.

Mis compañeros de ambos sexos creen, además, que todos los hombres son por temperamento *kajen*, "predispuestos a la cólera". No hay nada natural en esta propensión: desde la más tierna infancia, las crisis de rabia de los varones son acogidas con divertida indulgencia, incluso aprobadas de manera discreta como índice de su fuerza de carácter, mientras que las niñas son severamente reprimidas si llegan perder la reserva que se reputa conveniente a su estado. La furia sería, pues, una especie de fatalidad propia de la condición masculina: no un motivo de orgullo, pues da testimonio de la falta de dominio de sí, pero tampoco un handicap real, ya que ella alimenta el coraje del guerrero. De hecho, los hombres cultivan su cólera como se cultiva un don, tratando con la edad de adaptarla a las circunstancias y de controlar la expresión teatral, sin intentar prevenir el estallido. Ahora bien, no siempre es posible canalizar la violencia hacia una hostilidad de buen gusto: la ritualización de la guerra y las inevitables consideraciones estratégicas introducen generalmente un plazo demasiado largo entre la ira de un hombre ofendido y su efusión en los combates. En una sociedad donde la dominación masculina es muy marcada, las mujeres entonces se transforman por proximidad en víctimas de ese rasgo de carácter supuestamente innato de sus compañeros, cuando éstos no pueden emplearlo con fines más gloriosos. Satisfactorias quizá para el espíritu, estas explicaciones me resultan, a decir verdad, un débil consuelo moral. Tratar de aplacar por medio de interpretaciones razonables el sentimiento de rebelión que suscitan prácticas reñidas con sus convicciones es, sin embargo, la única ayuda con la que cuentan los etnólogos, condenados por la naturaleza de la tarea que cumplen a no ponerse en censores de aquellos que nos han concedido su confianza.

Evidente y detestable, la violencia muy común de los esposos no excluye la delicadeza de sentimientos, incluso una concepción casi romántica de la sensibilidad amorosa. Así, no obstante la actitud fanfarrona que adoptan deliberadamente, los jóvenes están sujetos a accesos de languidez en los que se sumen en el deseo insatisfecho de una caricia femenina. Como el joven Chateaubriand, errando en los bosques de Combourg en busca de su inasible Sylphide, pasea su melancolía por la selva, aspirando a encontrar un amor correspondido para desahogar en él los excesos de un cariño sin objeto. Su sentimentalidad confusa se puede acomodar a relaciones efímeras y clandestinas con muchachas de su edad o con mujeres más maduras, sin que estos amores pasajeros constituyan un modo de desembarazarse de un tormento más abstracto. "Hacer el colibrí", tal como se designa el donjuanismo juvenil, no deja de tener emoción en razón de los riesgos que se corren: un marido celoso enseguida lo despacha a uno de un tiro y terminar con la virtud de una virgen se paga a menudo con la vida si sus hermanos lo quieren por algún motivo. Sin embargo, esta sexualidad adolescente no libera a los jóvenes de su malestar, pero éste ya se desarrolla en otro registro: la iniciación a los placeres eróticos se asimila al juego y raramente desemboca en apegos duraderos.

En su forma más extrema, la aflicción amorosa se vuelve una melancolía patológica, reconocida como un trastorno de la personalidad y causado, como es debido, por un chamán malévolo. Ella afecta sobre todo a las personas jóvenes, hombres o mujeres, casados o no. Hundiéndose en el abatimiento y el disgusto consigo mismo, en particular al crepúsculo, la víctima se agita en pulsiones suicidas y desesperaciones incontrolables. Shakaim, yerno aun casi adolescente de Naanch, me confesó sus desventuras en Capahuari: con el corazón henchido de una indefinible insatisfacción, contempla cada día el alba y la caída del sol llorando silenciosamente, persuadido contra toda evidencia de que su joven y tierna esposa ya no lo ama. Con una voz entrecortada de sollozos, me habló del irreprimible deseo de abandonar a su familia política, con la mirada puesta sobre el horizonte, promesa de un más allá radiante que torna menos penosa su condición presente. Preocupado por el estado lamentable de Shakaim, Naanch resolvió conducir a su yerno a Montalvo para que un chamán lo libere de su neurastenia.

Que el amor sea una tensión hacia una plenitud inaccesible más que un estado de felicidad satisfecha se encuentra bien expresado en la semántica del término que le es más próximo en achuar: *aneamu* combina estrechamente afecto, querer, ternura, anhelo y deseo de la presencia del ser querido. Su órgano es el corazón, *ininti*, asiento del pensamiento, de las emociones y de la intencionalidad, raíz también de una constelación de palabras emparentadas: *aneajai*, "amo", "languidezco por", "tengo nostalgia de"; *anearjai*, "presto atención a"; *anent*, el encantamiento mágico; *inintaimprajai*, "me acuerdo de"; *inintaimsajai*, "pienso en", "actúo pensando en", etc. El deseo carnal, *kunkatmamu*, y la copulación, *nijirmamu*, no pertenecen a esta configuración terminológica, lo que da testimonio de que, en todo en lo que respecta al sentido, el dominio de la afectividad y el de la sexualidad están relativamente separados. Desde luego, el amor se alimenta de una atracción recíproca por el cuerpo del otro y por las cualidades físicas que lo vuelven deseable, pero es también el fruto de un apego a virtudes morales y sociales precisamente definidas. En un hombre, las mujeres aprecian la elocuencia, el coraje, la energía, un temperamento gozoso, el talento musical, la excelencia en la caza y la destreza técnica, mientras que en las mujeres se valoran la modestia sonriente, la disponibilidad, la dulzura, la aptitud para realizar las tareas domésticas, los méritos de la horticultura y la virtuosidad en el tejido y la alfarería; tanto unos como otras, finalmente, deben poseer un repertorio extenso de cantos anent. Tan prosaicas como pueden parecer algunas de sus virtudes, ellas forman, en conjunto, la imagen deseable de la que se nutre el ideal amoroso.

Los anent, verdaderas glosas poéticas de la vida cotidiana, incluso revelan mejor que nada esta idea de que el amor es ante todo un rapto de esperanza, un arrebato nostálgico alimentado por la distancia. Así ocurre, por ejemplo, en el siguiente, que canta Chawir con el fin de apresurar el retorno de su marido, que ha partido en un largo viaje o a la guerra, y estimula el afecto del esposo ausente por medio de la evocación de una separación definitiva:

> Mi padrecito, mi padre querido, mi padre, mi padrecito,
> Esperándome sin tregua en el camino, mi padre querido, esperándome sin tregua en /el camino
> "Estaba verdaderamente a tu lado, estaba verdaderamente en tus brazos, lo vi /perfectamente, perdí a mi mujer," dice él, plantado en el camino
> Mi padrecito, muy impaciente, inmóvil, ardes por mí,
> Pero desaparecí, mi padrecito, te dejé, mi padre querido, me esfumé
> "¡Bueno, ya voy!
> "¡Mi propia mujer, desvanecida!", se lamenta él, plantado
> "¡Bueno, ya voy!" de repente en alerta
> "¡Bueno! ¿Qué me pasa?"
> Te quedas allí, el espíritu en fuga, mi padre, mi padre querido, plantado allí, /perdidamente deseoso de estar a mi lado

"Mi mujer querida", te imaginas guardando mis dijes en una canasta
"Muerta ella, ¿qué va a ser de mí? Estoy solo con sus recuerdos en una canasta
¡Bueno! Sin embargo, me enojaba con mi mujer
Ahora que los pequeños tesoros de mi mujer huyeron al fondo del canasto, me /quedaré solo
Su huerto volverá a ser yermo, y yo, como un hombre, me iré a errar en tierras lejanas
Moriré en soledad
¡Bueno! Sin mi mujer, mejor morir, diré
Mi mujer, en verdad, está muerta por mi causa
En el huerto de mi esposa, ese huerto que era el suyo, en el huerto de mandioca /donde ella ya no estará, así la he tratado"
Sobre estas palabras, se queda en el camino, esperándome erguido, solo en su /deseo ardiente.

Narcicismo desgarrador que esta delectación en la pena imaginada de un esposo que se encuentra de repente frente a su felicidad truncada y a una soledad tan insoportable que lo conduce al suicido, "la errancia en tierras lejanas" que evoca la búsqueda de la muerte en un enfrentamiento temerario con los enemigos. Los hombres, para quienes la ausencia es más que un estímulo, no son menos Narciso que sus compañeras, si bien en un registro muy diferente. Como testimonio, este anent cantado por Jempe a su esposa que permanece en casa:

Tú, tú, como un vuelo de tucanes en el crepúsculo, y tú mi mujer
"Es de verdad la tumba del día", piensas quizá
¡Pero soy yo! ¡Soy yo!
Es mi cabeza brillante que se aproxima, llego radiante
Amarillo incandescente, vengo a ti
Cantando kirua, kirua, me abismo en el sol poniente
Quédate pues contemplándome, mi mujer, mi mujer, tú, tú sola
"Es de verdad el crepúsculo", piensas quizá
Pero soy yo que vengo a ti
Mi cabeza rueda hacia ti
Llego radiante, llego
Fija en mí tus ojos impasibles
Bajo tu mirada intensa, me abismo en el sol poniente.

La melancolía y el deseo que experimenta la esposa solitaria no son causados por el sol cuya desaparición contempla, sino por los tiernos pensamientos de su marido lejano que se presenta en el cielo bajo la forma de un vuelo de tucanes.

La imagen condensa dos motivos característicos del lenguaje de la afectividad: el crepúsculo es el momento nostálgico por excelencia, breve interludio donde el pensamiento se transporta más fácilmente hacia aquellos que están lejos y cita cotidiana de los ausentes en cuerpo o de corazón para ese diálogo sin eco que es el anent. En cuanto al tucán, simboliza de manera brillante la belleza viril, la potencia sexual y la armonía conyugal. Según Wajari, el pájaro era en otro tiempo un hombre común y es la bella Sua la que, tras adornarlo con genipa, rucú y algodón, le da su apariencia actual; cuando la pequeña ave canta, lo hace para agradecerle a Sua su arreglo.

Estas cantilenas son emocionantes, se dirá, pero ¿cómo pueden los achuar experimentar un amor verdadero cuando no han dicho esta boca es mía en matrimonios ante todo determinados por las reglas de la costumbre y la ley del más fuerte? De hecho, el hábito que tenemos en Occidente de considerar la elección del cónyuge como resultado de las solas inclinaciones individuales libremente expresadas hace poco aceptable para muchos que un amor conyugal pueda expandirse dentro del marco de un matrimonio arreglado. Esta situación, que en Europa era, hace no tanto tiempo, la de las familias nobles y la de numerosas sociedades campesinas, es sin embargo menos exigente de lo que parece.

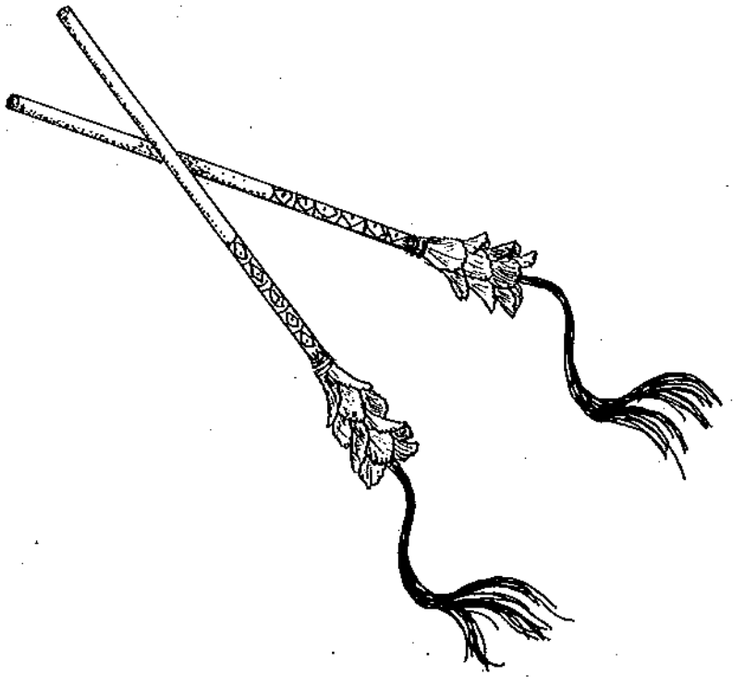
La obligación de casarse con personas que entran en la categoría waje –en otros términos, con los hijos de mis tíos maternos y de mis tías paternas– no es, en primer lugar, absoluta: algunos achuar se permiten no cumplirla. Por otro lado, la dimensión de las familias es tal que casi todo el mundo ingresa en esa categoría en al menos una decena de cónyuges potenciales, y muchos más si se toma en cuenta los waje "por clasificación", es decir, descendientes de hermanos y de hermanas de cónyuges de hermanos de sexo opuesto a mis padres. Esta retahíla de "primos" y de "primas" se frecuenta desde la infancia por medio de visitas y el desarrollo de afinidades y enemistades que, llegada la adolescencia, desembocan en sentimientos más duraderos de afecto o de antipatía. Confiada a un padre en el caso de un varón y a una madre en el de una niña, la tierna inclinación que una a dos criaturas apadrinadas como primos termina sin dificultad en un matrimonio por amor. El círculo de relaciones abierto a los jóvenes achuar es, en segundo lugar, muy estrecho: la gran dispersión del hábitat, la hostilidad que reina entre los diferentes grupos de vecinos y la inseguridad que se deriva de esto, la ausencia de ocasiones que podrían reunir a un gran número de niños y niñas de la misma edad, todo concurre a limitar las elecciones del corazón sin que los interesados tengan conciencia de esta restricción, vivida como tan natural como para nosotros es la diversidad de relaciones. Agregue-

mos que la poligamia o el repudio permiten a los hombres escapar a una primera unión desafortunada, mientras que las mujeres tienen una ayuda más circunspecta en el divorcio o el adulterio. Nada, en el fondo, distingue tanto la vida amorosa de los achuar de la de una humanidad aparentemente más liberal.

La pareja que formamos Anne Christine y yo contribuye ciertamente a que resultemos menos exóticos a los ojos de los indios: día tras día, les devuelve la imagen de una unión afectiva y social, tanto más fácil de identificar cuanto que nos esforzamos de seguir en público las reglas de comportamiento matrimonial prescritas por las buenas costumbres. Me compadecen un poco por no tener más que una sola esposa, y algunos hombres me han hecho entender que les gustaría darme una de sus hijas, situación muy ventajosa para ellos a la vista de mis riquezas supuestas, ya que, como todos los yernos, estaría desde entonces sometido a la tutela de mi suegro y obligado a residir en su casa. Hasta aquí he evitado tener que vérmelas con ese malvado evocando la figura temible del padre de Anne Christine y su cólera si se enteraba de que huía de mis obligaciones respecto de él poniéndome a las órdenes de otro hombre. La condición de mi pareja es, según las mujeres, envidiable: mientras Anne Christine se ganó rápidamente su estima dominando la mayor parte de las habilidades propias de su género, mi incapacidad persistente en la caza y mi complexión enclenque parecen hacer de mí un partido poco apetecible.

Si bien nuestra monogamia está desprovista de mucho de los atractivos que los achuar asocian con el matrimonio, no obstante nos humaniza y hace nuestra adaptación menos problemática. El celibato, es en efecto, una incongruencia; objeto de una conmiseración irónica cuando es atribuido, como en el caso de los salesianos por ejemplo, a una enfermedad física, puede también despertar la sospecha cuando atañe a circunstancias pasajeras. Tal estado, propio de numerosos etnólogos sobre el terreno, torna a veces difícil su inserción social. Un colega italiano de visita entre los achuar del sur me hablaba de la desconfianza de la que había sido objeto al llegar a una casa y de las precauciones extremas que necesitó tomar para conversar con una mujer sin que se le atribuyeran seductoras segundas intenciones. En cambio, una relación conyugal ostensible proporciona a los achuar la ocasión de responder a través de la observación las preguntas que se hacen sobre nuestras costumbres y atempera ligeramente sus inquietudes en cuanto a nuestra condición de extranjeros. Tuvimos una verificación experimental más bien graciosa hace poco. Mientras Anne Christine y yo lavábamos nuestros harapos en las aguas fangosas del Pastaza, rodeados de nubes de mosquitos, fatigados de la marcha de los días precedentes y debilitados físicamente por varios meses de vida en la selva, dejé escapar en la corriente nuestro último jabón, lo cual derivó en una agria disputa, efusión previsible de una moral demasiado baja. Una piragua arribó en ese momento con una familia de achuar que desconocíamos: primero contemplaron con evidente aprensión el espectáculo inédito de esta querella entre blancos, quizá los primeros que veían. Cuando comprendieron que se trataba de una escena de la vida conyugal, los visitantes partieron con una discreta risa de alivio que acabamos compartiendo. El incidente fue rápidamente referido y alimentó durante unos días la ironía benevolente de la gente del Sasaima.

El hecho de que vivamos bajo la forma tranquilizadora de una pareja, incluso sin hijos, contribuye a hacer menos visibles para los indios nuestras personalidades respectivas, borradas detrás de la figura sin sorpresa de una relación inscripta en un repertorio. Esta indiferenciación aparente resulta también de la identidad de nuestros comportamientos conscientes e inconscientes, en la situación excepcional de soledad de a dos en la que nos encontramos. La fuerte connivencia afectiva y cultural que nos une, a Anne Christine y a mí, y que nos hace reaccionar frente a los hechos de manera aparentemente similar, el empleo entre nosotros de una lengua que ningún otro ser conocido habla, el dominio conjugado de ciertas habilidades particulares –la escritura, la fotografía o la agrimensura–, la posesión, en fin, de objetos de uso idénticos pero fuera de lo común, desde bolsas de dormir a galochas, todo contribuye a que los achuar nos perciban como una categoría genérica de humanidad más que como individuos claramente separables. A quienes se sorprendan de no encontrar más a menudo a mi compañera en estas páginas, tengo pues que confesarles que la mirada puesta sobre nosotros ha debido colarse en mi escritura y que, si bien soy el único en sostener la pluma de esta crónica, somos dos los que aquí expresamos emociones, experiencias y conocimientos indisolublemente compartidos.



Tsukanka akitiai, *ornamentos masculinos. (Colocados atravesando el lóbulo de la oreja o fijados bajo la corona tawasp, están hechos de un tubo karis rematado con un ramo de plumas de tucán y un mechón de cabellos humanos.)*
Ilustración del autor.

XIII. IMÁGENES DEL AFUERA, IMÁGENES DEL ADENTRO

GRAN ACONTECIMIENTO AYER POR LA MAÑANA: la avioneta del Missionnaty Aviation Fellowship ha aterrizado en Capahuari para traer a un predicador estadounidense. Don Jaime, pues así se llama, es un hombre rubio y cuadrado, con increíbles patillas a la Elvis Presley, que da la mano enérgicamente y tiene la mirada intensa y algo vacía de los grandes convencidos. Además de sus heladetas, su lecho de campaña y todo el aparejo rutilante que juzgó necesario para su confort durante los dos días de su visita, traía un grupo electrógeno y un proyector con el fin de ilustrar sus enseñanzas bíblicas mediante funciones de cine. Chunji, que se siente mal desde hace varias semanas, quería aprovechar el vuelo de regreso para ir a hacerse atender en el hospital evangelista de Puyo; pero cuando se enteró de que el pequeño Cessna debía detenerse antes en la pista del Kunampentza, decidió que era mejor ir allí, pues en ese sitio viven varios chamanes de gran reputación. A pesar de los gringos bien pensantes que ven en el chamanismo una manifestación satánica particularmente abominable, el avión de la misión sirve así regularmente de ambulancia para conducir a los clientes hasta los chamanes indígenas, que se han convertido en los principales beneficiarios del sistema de transporte aéreo implementado por quienes militan por su desaparición.

La llegada del predicador es para todos nosotros una ocasión inesperada de distracción. Es difícil imaginar el inconmensurable aburrimiento que padecemos a veces en Capahuari, este pueblito sin apertura al mundo, donde desfilan las mismas caras día tras día para distraernos con las mismas historias. La rutina de nuestro trabajo de investigación nos permite disipar un poco la monotonía de nuestra existencia con alguna ocupación sistemática, pero ésta no tiene nada muy exitante: en medio del fárrago de informaciones que acumulamos metódicamente, hay muy pocas que nos procuren la satisfacción intelectual de un verdadero hallazgo. Si no se produjeran algunos incidentes que nos recordaran nuestra situación bastante excepcional –la picadura de Anne Christine causada por un escorpión disimuladamente agazapado en su bolsa de dormir, o mi angustia el día en que, por haber tenido la mala idea de ir a cazar solo, di vueltas y

vueltas en la jungla hasta que Wajari me encontró en el crepúsculo–, podríamos perfectamente creer que somos empleados en el estudio de un pequeño escribano de provincia. Los indios parecen sufrir el aburrimiento tanto como nosotros –un poco menos, tal vez, gracias a la diversión que les brindamos– y hasta he llegado a preguntarme si las vendettas que puntúan su vida no representan para ellos una forma de escapar de vez en cuando de la gris cotidianidad.

Desgraciadamente, la prestación del pastor no respondió a nuestras expectativas. La tarde se prolongó en sermones interminables. Don Jaime leyó pasajes del Nuevo Testamento traducido al jíbaro por los misioneros del Summer Institute of Linguistics y los comentó sin mayor inspiración ante una platea numerosa pero poco atenta. A pesar de su terrible acento del Midwest, hablaba muy correctamente el shuar estandarizado de los evangelistas, a los cuales los achuar de Capahuari habían terminado por acostumbrarse escuchando las audiencias de la radio protestante de Macuma en rústicos aparatos a transistores distribuidos por la misión. Si los indios comprendían las palabras de su homilía, lejos estaban de captar su sentido: como para los achuar la toma de la palabra está ordenada según reglas estrictas de alternancias dialogadas, les resulta difícil interesarse en un discurso sin interlocutor preciso. Incluso en la enseñanza tradicional, cuando un padre cuenta un mito a sus hijos, se dirige especialmente a uno de ellos y espera que éste intervenga en el curso de la narración puntuándola con manifestaciones de interés o con preguntas precisas. Además, tanto el shuar como el achuar son lenguas fuertemente acentuadas que los indios hacen sonar de maravillas modulando sus frases con amplias variaciones melódicas, salpicadas por exclamaciones y onomatopeyas explosivas con que se reaviva la atención del auditor. Nada de esto hay en el discurso monocorde de don Jaime; pacientemente adquirida en una escuela bíblica de Oklahoma City, su elocuencia religiosa caía en medio del batifondo de los apartados como un monólogo sin verdadero destinatario.

El tema de los sermones también estaba mal elegido. Creyendo ilustrar el poder de Dios por medio del relato de la resurrección de Lázaro, no conseguía más que perturbar a los indios que temen, por encima de todo, a la pertinaz obstinación de los muertos en querer regresar entre los vivos. Evocada con el mismo espíritu apologético, la caminata sobre las aguas del lago Tiberíades era recibida por especulaciones a media voz acerca de la posible conexión entre Cristo y Tsunki, el espíritu de los ríos, maestro último de esos poderes chamánicos que el hijo de Dios debía poseer también, sin duda, para realizar tantas curas milagrosas. En cuanto a la exhortación tantas veces repetida por don Jaime de amar a los enemigos como a sus hermanos y de no vengarse de las ofensas, fue recibida con una incredulidad horrorizada por estos hombres y mujeres educados desde la infancia en el culto de la vendetta. La cuestión era tanto más delicada cuanto que el asesinato de Ikiam –conocido del predicador– todavía no había tenido desenlace, pues aún no se conocía la identidad del asesino. Nuestra reciente visita a Sasaima había confirmado a ciertos hombres de Capahuari la idea de la culpabilidad de Kawarunch, mientras otros experimentaban dudas sobre la inocencia de Washikta. Al fin, Sumpaish, el hombre del bajo Kapawi que se había casado con la esposa fugitiva de Ikiam, era nuevamente objeto de sospecha, a pesar de las conclusiones de la misión de buenos oficios llevada por Kawarunch por cuenta de Yaur –hermano de la víctima– que lo dejaban fuera de cuestión. Según Antunish, que había regresado recientemente de una corta estadía en lo de los parientes del Copataza, Yaur se había enterado por Tukupi de que Sumpaish se jactaba de haber matado a Ikiam. Tukupi lo habría oído, en ocasión de una visita al bajo Kapawi, afirmar fanfarronamente que no tenía miedo de Yaur y que después de haber matado al primer hermano no vacilaría en matar el segundo. La multiplicación de los potenciales culpables, pues, vuelve explosiva la situación, ya que cada uno elige su campo en función de un pasado de rencores acumulados.

Dos o tres himnos que don Jaime se esforzaba sin mucho éxito en hacer balbucear a los niños debían concluir esta consternadora sesión de fe. Después de los paganos, los no creyentes: luego de preguntarme si no tenía miedo de que los comunistas tomaran próximamente el poder en Francia para extirpar el cristianismo, el misionero me invitó a meditar acerca de un pequeño panfleto traído especialmente para mi edificación. Se trataba de una historieta, fabricada en Estados Unidos pero traducida al español. La historia comenzaba en un aula de colegio; las primeras filas estaban ocupadas por una banda de *hippies* hirsutos y mugrientos, de negros patibularios y de granujas achanchados, con los pies sobre el banco y un cigarrillo en la boca; un profesor rechoncho y grasiento, dueño de la nariz ganchuda y del labio colgante que tanto afeccionan los libelos antisemitas, estaba plantado debajo de un pizarrón que representaba a un mono comiendo una banana, coronado con la leyenda "Nuestro antepasado". Era, como ya se habrá adivinado, una clase sobre la evolución de las especies. El abyecto consenso de los impíos era interrumpido enseguida por un inmaculado joven ario surgido de la última fila, que tenía la cabeza aureolada de luz y blandía una Biblia. Bajo los chiflidos de los demás alumnos y las amenazas del profesor, se dedicaba a refutar pacientemente los fundamentos científicos del darwinismo

apoyándose en una interpretación literal de la creación tomada del Génesis y, como contraejemplo, en algunas supercherías paleontológicas demostradas. Prontamente excluido de la clase, entregaba su ejemplar de la Biblia al profesor antes de salir, y éste, escrupuloso a pesar de todo, al hojear el texto sagrado en un momento de curiosidad ociosa acababa por convencerse de que la doctrina creacionista estaba bien fundada. Sus rasgos semitas se atenuaron progresivamente por la revelación divina. El docente proclamaba al consejo de administración del colegio su nueva fe y sus deseos de no enseñar más una doctrina errónea. El desdichado era inmediatamente despedido; luminoso y casi tan ario como el muchacho que lo había convertido, era asesinado en la puerta del colegio por la horda furiosa de sus ex alumnos. La última imagen figuraba la apoteosis: un ángel deslumbrante conducía el alma del profesor hacia un destino de felicidad, mientras el instrumento de su salvación contemplaba la escena con beatitud. Propiamente edificado, pero sin rencor, compré un Nuevo Testamento en jíbaro a un don Jaime encantado.

La sesión de la noche fue un poco menos tediosa: en una casa abandonada al costado de la pista, el misionero gratificó a un público absolutamente anonadado con varias películas producidas por la Living Christ Series Inc. En un escenario de desierto y de cactus más parecido a Arizona que a Galilea, un puñado de jóvenes atletas rubios de ojos azules, vestidos con ganduras y falditas multicolores, se esmeraban en representar sin gran talento pero con convicción algunos episodios selectos de los Evangelios. A pesar de los comentarios en shuar de don Jaime, los achuar no comprendían nada de los episodios reconstruidos, y su curiosidad se hallaba estimulada más bien por los paisajes y los trajes. Sentado a mi lado, Mukuimp me hacía cada tanto preguntas irónicas. "¿Por qué los *pankerista* (evangelistas) quieren que nos cortemos el pelo y nos pongamos pantalones, si sus jefes llevan el cabello largo y visten itip? ¿Por qué nos piden que renunciemos a beber nijiamanch, si Jesús ha multiplicado los jarros de nijiamanch en ocasión del matrimonio? ¿Por qué no se lo ve a Jesús caminar sobre las aguas?" Cuando después de casi dos horas de proyección don Jaime propuso volver a pasar todas las películas, me escabullí discretamente con Anne Christine. Mukuimp me esperaba a la salida y me dijo en voz baja: "Mañana, ven a ver nuestro cine". Ante mi incomprensión, agregó: "Mañana, beberemos *natem* en lo de tu amik".

El día declina rápidamente y mientras allá, cerca de la pista, don Jaime se prepara para una segunda función de cine, nosotros esperamos en lo de Wajari que

Mukuimp traiga el natem. Natem es el nombre dado por las tribus jíbaras a un brebaje alucinógeno conocido bajo diversas apelaciones indígenas en una gran parte de Amazonia (*ayahuasca* en Ecuador y en Perú, *caapi* en el Amazonas central, *yagé* desde Colombia hasta el Orinoco, etc.); se lo prepara a partir de ciertas lianas silvestres del género *Banisteriopsis*. Los achuar aclimataron varias especies en sus huertos, de las cuales las dos principales, *natem* (*Banisteriopsis caapi*) y *yaji* (probablemente *Banisteriopsis rusbyana*), son regularmente utilizadas tanto por los chamanes como por todos aquellos que desean transportarse a la sazón a la parte ordinariamente invisible del mundo. La preparación es accesible para todos: se seccionan las lianas en varios trozos, se las muele en un mortero y se las coloca cuidadosamente en el fondo de una marmita; en esta etapa, se agregan hojas de yaji, luego se recubren con una segunda capa de tallos de natem; debe cocinarse todo a fuego lento durante al menos tres horas hasta obtener un líquido viscoso de color amarronado.

A decir verdad, la invitación de Mukuimp no es espontánea. Él es el único chamán de Capahuari, sin que por ello tenga el aspecto austero que uno imaginaría asociado al oficio; es una suerte de niño espigado, lento y casi torpe en sus movimientos, pero con la mirada chispeante llena de ironía y con una respuesta siempre a mano, quizás para disimular su secreto tormento: acaba de nacer su octava hija y aún no tiene ningún varón. Mukuimp había mostrado reticencia en hablarme de su función, en parte a causa de la reprobación virulenta expresada por los misioneros evangelistas a propósito del natem y del chamanismo, un sentimiento que creía naturalmente compartido por todos los blancos. Para superar sus prejuicios, creí apropiado invocar el hecho de que en mi país de origen esas prácticas eran comunes y que yo tenía una gran familiaridad con ellas. Mukuimp me declaró entonces que, para aprender a conocer los poderes de los que disponía, debía "embriagarme con natem"; ahora bien, temía que yo fuera incapaz de lograrlo, que sucumbiera en la experiencia, y que "mi hermano de Francia" viniera hasta aquí a vengarse de él por mi muerte. Con el fin de sondear los misterios del chamanismo achuar, me vi obligado a aferrarme a mi fanfarronería y como ya conocía a, gracias a la literatura etnológica, los objetivos y los efectos de la ingestión de natem, me jacté de superar la prueba sin dificultad. Cuando Mukuimp me preguntó si yo estaría dispuesto a cantar durante el trance, acepté gustoso a pesar de mis mediocres talentos musicales, cosa que parecía haberlo decidido. De hecho, todo Capahuari hacía correr el rumor de que esa noche iba a "cantar" en lo de Wajari, sin que yo alcanzara a comprender por qué era un acontecimiento.

Mukuimp llega cuando ya ha caído la noche, trayendo la marmita de natem y un *tsayantar*, especie de arco musical compuesto de un junco tensado por una tripa de opossum que vibra en la boca como un birimbao; viene acompañado por Piniantza que trae su *arawir*, una vihuela de dos cuerdas que se toca con un arco y que parece lejanamente inspirada en el violín europeo. ¡Entonces no cuentan sólo con mi don para animar la reunión!

Sin ceremonia, Wajari, Mukuimp, Piniantza y yo mismo bebemos la cantidad de media taza de natem antes de enjuagarnos la boca con agua caliente. Apartada, en compañía de las demás mujeres, Anne Christine está a cargo del grabador. Debo luchar algunos instantes contra una violenta náusea, pues la decocción es terriblemente amarga; es, según parece, el signo de su potencia, al igual que otras sustancias calificadas como "fuertes", tales como el curare, el tabaco, el veneno de pesca o el estramonio.

Nos instalamos confortablemente bajo la galería de la casa, frente al Kapawi de donde se eleva una bruma perezosa, suficientemente ligera para cubrir la vegetación de la otra orilla bañada por la luna llena. Mukuimp y Piniantza comienzan a tocar sus respectivos instrumentos, sin ponerse de acuerdo, me parece, pero con efectos bastante similares: la misma impresión, al principio fastidiosa, de una colonia de abejorros enloquecidos girando dentro de una botella al son de un chirrido acaba cediendo el lugar a una armonía más sutil. Suspendido en la música, el tiempo parece dilatarse al ritmo de un inmenso organismo, como si la selva entera respirara apaciblemente con un bajo continuo, mientras mi cuerpo tembloroso se despliega poco a poco bajo las alas del tónico, en espirales inmóviles y sin embargo siempre más vastas. A pesar de mis miembros pesados e incómodos, me abro al mundo y me vuelco en él; me vuelvo fuente y receptáculo de mil sensaciones a la vez agudas e indistintas, y el único recuerdo de mi identidad física que conservo es una persistente crispación de la mandíbula. En este magma extravagante, mi espíritu flota con total lucidez.

Invitado a cantar por Mukuimp, sin inhibición alguna y con hilarante gravedad, entono algunos estrofas de Brel y dos o tres blues emergidos de mi memoria. ¡Milagro de los narcóticos! Me felicitaron con comentarios de aprecio por mi *performance*, en la que se reconocieron indudables cantos de natem. Pero la embriaguez cobra pronto otro viso. Bajo la luminiscencia serena de la noche, unos círculos fosforescentes comienzan a girar sobre sí mismos; luego se monta uno encima de otro y se desdoblan para convertirse en figuras de color, jaspeadas, incandescentes, en perpetuas transformaciones caleidoscópicas. Todos los motivos cuya simetría inventa la naturaleza se suceden en un sutil *continuum*; rombos alternados de rojo, de amarillo y de índigo, nervaduras delicadas, prismas cristalinos, escamas iridiscentes, manchas de mariposas, motas de felinos, caparazones reticulares. Una animalidad sin especies reconocibles expone delante de mis ojos sus metamorfosis y sus mudas: la piel tornasolada de la anaconda se funde en caparazones de tortugas, éstos se alargan como las bandas del tatú, luego se pliegan como la cresta de la iguana, se dislocan en el azul intenso de las alas de una mariposa morpho para deshilacharse en rayas negras, fragmentadas de inmediato en una constelación de aureolas que sobresalen del sedoso vestido de un felino. Curiosamente, estas visiones despegadas de todo soporte no borran el paisaje inmóvil que tienen por marco, un poco como si las percibiera a través del visor de un microscopio, recortado en una ventana de dimensiones variables en medio de mi campo visual intacto.

Oigo con una claridad poco común todo lo que ocurre a mi alrededor y sin poder separar el ruido de fondo de los sonidos más próximos: el murmullo del río, el chirriar continuo de los insectos, el croar de las ranas y la conversación de mis compañeros resuenan en mis oídos con igual intensidad. Mukuimp y Piniantza hablan con animación de flechillas chamánicas, de espíritus Iwianch, de *pasuk*, de *supai*, y mi atención flotante me impide registrar otra cosa que algunas palabras sueltas de su diálogo. Mukuimp no deja de soplar ruidosamente haciendo un chasquido con los labios, como si propulsara dardos con una cerbatana imaginaria. La distancia con que vivo esta experiencia es tanto mayor cuanto que mi conciencia del mundo parece desdoblada: espectador benévolo de mi propio delirio, asisto con la misma curiosidad a la alteración de mi sensibilidad como a los acontecimientos exteriores. Se trata menos de una disociación de lo físico y de lo mental –si tal cosa es posible fuera de la metafísica cartesiana– que de una agradable fragmentación del cuerpo, del que cada elemento autónomo se halla dotado de una inteligencia propia y ofrece, a su vez, un punto de vista diferente acerca de la composición desmembrada de la que es producto.

Incapaz, como se puede imaginar, de interrogar a Mukuimp sobre los delicados puntos doctrinarios que este trance compartido debía incitarlo a revelar, gocé no obstante de una agudeza de espíritu suficiente para meditar a gusto sobre los paralelos entre mi estado segundo y lo que ya sé del "viaje" de los chamanes. Es probable que los seres extraños, los espíritus monstruosos, los animales en perpetuas metamorfosis que pueblan sus visiones –pero que aún no me han visitado– se les aparezcan como una sucesión de formas temporal-

mente coaguladas en el fondo movedizo de esos motivos geométricos cuya extraña belleza percibo. Un poco como en esas figuras utilizadas por la Gestalt para demostrar las ilusiones perceptivas, las alucinaciones vivamente coloreadas que induce el natem se prestan a "reconocimientos" de seres animados de aspecto codificado y que, a pesar de su apariencia fantástica, deben parecer tanto más realistas cuanto que toman prestado un traje al fondo del cual se despegan. De este modo se explica que las imágenes de escamas irisadas, de pieles moteadas o de filamentos luminosos puedan convertirse, por una suerte de metonimia visual, en el soporte de esas encarnaciones de espíritus animales –anaconda, jaguar, araña– que son auxiliares de los chamanes. Mi cuerpo en mil pedazos, el sentimiento persistente de ser extraño a mí mismo, hacen también reflotar hasta la superficie de mi memoria jirones de erudición: el viaje del alma del chamán, que deja su envoltura corporal para comunicarse sin límites con las entidades que lo secundan, se encuentra presente en todas las formas de chamanismo, aún en ausencia de alucinógenos. Calculo mejor hasta qué punto su uso facilita esta disposición.

Mukuimp y Piniantza me invitan a darme un baño con ellos. Me deslizo hasta el Kapawi como un fantasma bajo la luna, consciente de la infinita dulzura del limo donde se hunden mis pies desnudos. Ligeras nubes flotan en la superficie del río. El agua es de una frescura deliciosa después de la noche tibia, pero no tengo la sensación de estar cambiando de elemento pues su fluidez inmaterial es similar a la del aire. Un murmullo parece surgir del Kapawi, a la vez amplio y tenue, modulado e indistinto. Con el rostro grave, Mukuimp me dice: "¡Escucha cantar a los peces y aprende!". Es la única enseñanza que obtuve en esta noche.

XIV. CAMINO HACIA EL BAJO

Despertarse en lo de Nayapi fue más bien desapacible. Llegamos ayer a la caída del sol y nos hicieron acostar en una delgada litera de hojas de banano apoyada directamente sobre la tierra batida, irrisoria protección contra los pozos que atestan el suelo. Hay dos camas en el tankamash, pero están alzadas a más de dos metros de altura. A los adolescentes que las construyeron no les gusta prestar su lecho a los visitantes y saben que, gracias a este estratagema, no tendrán que hacerlo: jamás se arriesgarían a ofrecer un eventual puesto de tiro de altura a extranjeros que son siempre sospechosos de tener malas intenciones. Los anofeles, de los cuales no hay huella en Capahuari o en Sasaima, aparecieron además desde que alcanzamos las tierras bajas del río, obligándonos a un sueño fraccionado entre períodos de sudación sin picaduras en el fondo de la bolsa de dormir y momentos de frescura urticante fuera de su protección. Para colmo de males, Masurash, el yerno de Nayapi, decidió hacia las dos de la madrugada que había dormido lo suficiente; apoderándose sin pedirla de la radio de Tseremp, nos hizo tragar lo más discordante de lo que la música popular de los Andes ecuatorianos puede producir. El pichón está convencido de que la casa, despierta por completo gracias a sus atenciones, admira silenciosamente su aptitud para dormir poco, virtud altamente valorada por los achuar cuando se muestra con menos ostentación. Como nadie se ocupó de desanimar al muchacho, debimos padecer su exhibición de virilidad con estoicismo hasta que Nayapi nos invitó al fin a ir a beber la wayus.

Hemos dejado Capahuari hace cinco días para la larga expedición en piragua que estaba preparando desde nuestra breve estadía en Puyo y que debería permitirnos explorar durante varias semanas el bajo Kapawi, el bajo Bobonaza y algunos de sus pequeños afluentes donde viven numerosos achuar que han permanecido apartados de toda influencia misionera. La temporada se presta, pues los ríos están todavía suficientemente altos como para que corramos el riesgo de naufragar en bancos de limo. Sin embargo, los remolinos son frecuentes y vuelven la maniobra tanto más delicada cuanto que la embarcación carga el peso de media docena de toneles de carburante traídos a Capahuari por el avión de la misión. El agua casi llega hasta el borde y el mínimo chapoteo

inunda el fondo, lo que nos obliga a achicar sin cesar con una calabaza. Tseremp y su medio hermano Tarir, que conocen bien el río, han aceptado ser de la partida; tras ayudarme a modificar el cuadro de la piragua para adaptar el pequeño motor fuera de borda, se han familiarizado con una notable rapidez a su manejo. Estoy contento de haber convencido a Tarir de acompañarnos: es un hombre alto y delgado, de unos 30 años, de aspecto algo discreto y conversación monótona, pero sabio en sus juicios y ponderado en sus actos.

No es sólo por razones climáticas que nuestra salida cae en momento oportuno. Después de la sesión de natem en lo de Wajari, comenzó a correr el rumor en Capahuari de que yo estaba dotado de poderes chamánicos pues, bajo el poder de la droga, había cantado anent particularmente destacados. Lejos de atenuar la supuesta eficacia de mis desdichadas canciones, el hecho de que fueran incomprensibles para los indios no hacía más que confirmar el crédito que éstos les otorgaban; en verdad, los chamanes mismos acostumbran a mezclar el quechua con el achuar en sus cantos, porque creen que obtienen su poder y su saber de fuentes que son tanto más formidables cuanto que vienen de más lejos. Me habían solicitado en muchas ocasiones que asistiera a Mukuimp en sesiones de cura chamánica y varios hombres, entre los que se contaba el propio Mukuimp, querían a cualquier precio que les cediera algunas de mis flechillas mágicas tsentsak, aquellos proyectiles invisibles almacenados en el cuerpo del chamán que le sirven para embrujar o curar. A pesar de mis embarazosas tentativas de explicar que los tsentsak de mi país eran de una naturaleza diferente y que se volvían inoperantes tan lejos de su país de origen –embarrado en esta fábula que creía inocente, ya no podía desdecirme–, las ofertas no cesaban de aumentar. Tras cada uno de mis rechazos me ofrecían objetos cada vez más preciosos: coronas tawasap, perros de caza, incluso un fusil. Mis negativas no hacían más que confirmar a los habitantes de Capahuari la sospecha de que era un chamán, pero de una especie probablemente temible, puesto que ni a regañadientes aceptaba negociar mis tsentsak y utilizarlas para el bien común. Era urgente, pues, que me largara por un tiempo.

El descenso fue difícil porque el lecho del Kapawi estaba regularmente obstruido por árboles enormes arrancados a las márgenes por las crecidas. Cuando quedaba algún espacio entre el tronco y la superficie del río, había que descargar la piragua para hacerla pasar por debajo del obstáculo, con el riesgo de sumergirla; cuando el árbol se hallaba parcialmente inmerso, Tseremp y Tarir se turnaban para tallar con el hacha un pasaje hasta el nivel de agua, luego, tomando mucho impulso y llevando el motor al máximo, nos precipitábamos a través de la brecha abierta que franqueábamos con un gran choque. Nuestra progresión fue muy lenta ese primer día, con mayor razón aún puesto que el río discurría por innumerables meandros, algunos de los cuales formaban círculos casi completos. La mayoría de estos codos tenían la misma fisonomía: una muralla rocosa los bordeaba por un lado, coronada de árboles y de lianas que dominaban con su fresca sombra un torbellino de agua profunda, mientras que la ribera opuesta, chata y a menudo arenosa, a veces rematada por pequeñas playas, estaba cubierta de una vegetación inextricable pero de baja altura, salpicada aquí y allá por las siluetas altas de las palmeras y los capoqueros.

¡Ni huella de presencia humana a lo largo de esta sinuosidad acuática de interminable monotía! En un momento, nos detuvimos al pie de una terracita donde Wajari había vivido diez años atrás; no había rastro de su estadía en estos lugares, a no ser dos bellas palmeras chonta y algunos arbustos de barbasco ahogados bajo una maleza ya semejante a la selva circundante. A falta de hombres para perseguirlos, los animales tenían el campo libre; poco salvajes, se los oía a nuestro alrededor ocupados en sus pequeños asuntos. Una tropa de monos lanudos consideró que no debía moverse al vernos pasar y hubiera podido sin dificultad dispararle a uno para la cena. Un poco más tarde, algunos capibaras o carpinchos que chapoteaban en el limo nos habían contemplado gruñendo con placidez. En dos ocasiones, unos caimanes que descansaban al sol sobre troncos se bañaron tranquilamente a algunas brazas de nuestra piragua.

Poco antes de la noche, establecimos un campamento rudimentario sobre una margen elevada. Sin parecer para nada molesto por la lluvia cerrada que había comenzado a caer, Tarir encendió un fuego en un abrir y cerrar de ojos con madera muerta que rezumaba humedad y uno solo de mis fósforos. A pesar de los millares de árboles que nos rodeaban, tuvimos que dar un gran paseo para recoger suficientes ramas no demasiado podridas; por esta razón, Tseremp descortezó un árbol en pie con el fin de que muriera lentamente y pudiera servir de combustible en un alto ulterior, uno de los muy raros gestos de previsión a largo plazo que haya visto efectuar a un achuar. La lluvia no cesó en toda la noche. Poco antes del amanecer, una sensación de humedad súbitamente más vivaz nos despertó del todo: el río había subido por lo menos tres metros durante la noche y el agua invadía poco a poco el refugio. La piragua que habíamos dejado más abajo, atada a una liana muy larga, se balanceaba ahora cerca de nosotros.

El segundo día de viaje fue casi idéntico al primero, más difícil quizás, a causa de los troncos que la crecida acarreaba sin ton ni son y que, más de una vez, estuvieron cerca de hacernos zozobrar. La lluvia caía sin detenerse, trans-

Dibujo de Philippe Munch a partir de los documentos de Philippe Descola.

formando la piragua en una bañera de agua sucia que era necesario achicar a cada instante. Hacia la noche, el paisaje comenzó a cambiar: después de la confluencia con el Ishpinkiu, el río se había vuelto más ancho y menos sinuoso, la corriente se había calmado. Las riberas ya no eran tan escarpadas y se abrían a veces sobre canales que conducían a vastos meandros cubiertos en parte de vegetación. Habíamos llegado a esa parte de su territorio que los achuar llaman *paka*, tierras chatas, o más simplemente, *tsumu*, "río abajo".

Después de una noche sin problemas, retomamos el curso en adelante más tranquilo del Kapawi para llegar a lo de Taish en la noche. Nos recibió muy cortésmente, pero sin excesivo entusiasmo: su amik Tarir no le había traído nada. Partimos nuevamente en la tarde del día siguiente, y llegamos a la caída del sol al pie de una gran casa fortificada, en lo alto de una colina que cae sobre el río, a la cual conducía una escalera de leños casi vertical. En esta especie de reducto y en compañía de sus dos hermanos era donde vivía Sumpaish, el hombre del que se sospechaba que había matado a Ikiam después de casarse con Pinik, la mujer fugitiva. Sumpaish estaba de visita en lo de Nayapi, pero Kajekui y Tsamarin nos ofrecieron para la noche una hospitalidad un poco estudiada. Apostado en lo alto del repecho, un niño vigilaba el Kapawi permanentemente y, cuando regresó al crepúsculo, los hombres hicieron una barricada delante de la puerta de la empalizada con una estaca de estaño. Tras una serie de aujmatin largos y ceremoniosos, nos aseguraron que Sumpaish nada tenía que ver con el asesinato de Ikiam y que, por lo demás, iba a llevar a cabo el tumash junto con Yaur, no por el precio de la sangre de su hermano, al que no había matado, sino como legítima compensación por Pinik, que normalmente tendría que haberle sido atribuida a Yaur por levirato, aun si ella hubiera abandonado a su esposo y encontrado otro marido antes de que todos estos acontecimientos hubiesen tenido lugar. Informados por el intermediario de Antunish acerca del "rumor Tukupi", según el cual Sumpaish hacía alarde de haber asesinado a Ikiam, Tarir y Tseremp ya no sabían qué pensar.

Kajekui, Tsamarin y Sumpaish formaban un trío un poco singular. Salvo circunstancias excepcionales, en efecto, es raro que un grupo de hermanos casados resida durante mucho tiempo bajo el mismo techo, puesto que los achuar odian la promiscuidad de la vida colectiva y temen las peleas que puede suscitar, aun entre los parientes más cercanos. Necesidades defensivas conducen a veces a regrupamientos temporales, pero el presente caso es muy diferente, pues los tres hermanos vivían juntos mucho antes de que Sumpaish estuviera en peligro. Su aislamiento social y geográfico parece buscado a propósito: Kajekui es viudo

de una huérfana, Tsamarin recogió a una mujer abandonada por su marido y Sumpaish, una fugitiva, lo que les evita con seguridad todo sujetamiento a un suegro, pero los priva también de la eventual asistencia de una red de afines. Para reforzar esta prudente asociación, Sumpaish y Tsamarin son amik, como Pinchu y Tarir, aunque no tengan mayores ocasiones de intercambios que ellos. Una hermana de mediana edad completa el aislado grupo fraterno; viuda de un chamán de renombre, libre de cuerpo y de palabra, Nakaim cría a los hijos de Kajekui y desempeña junto a él, con tierna simpatía, las cargas domésticas de una esposa. Las malas lenguas, en este caso Taish y sus mujeres, murmuran que Sumpaish está además muy íntimo con la hija de su hermana, una encantadora adolescente llamada Week, y que desea tomarla por esposa. Sin estar verdaderamente prohibida –en la lógica achuar, Week no es una consanguínea, ya que es hija de un cuñado de Sumpaish– la unión proyectada es considerada, sin embargo, como muy irregular. En la cima de esta pirámide de promiscuidad, la vieja madre ofrece a unos y otros una atención un poco chocha.

Por pereza social o gusto por la tranquilidad, por afecto real, tal vez, y deseo de regresar a la intimidad de una infancia despreocupada, ciertos achuar eligen el repliegue dentro de un utópico "entre nos", lo más cercano a un incesto imposible pero secretamente soñado. Casi incesto, pues las esposas sin parientes son prácticamente consanguíneas, dado que nada en ellas recuerda la exterioridad de la relación por la cual se sellan las relaciones entre familias: no son hermanas de aliados y casi son hermanas por alianza. Cuasi incesto también es esta asociación de las viudeces, en que hermanos y hermanas que se educan desde la infancia jugando entre sí los papeles prescritos a las parejas casadas reencuentran, tras la muerte de sus respectivos cónyuges, la complicidad por la que sintieron nostalgia toda la vida. Cuasi incesto, al fin, es este matrimonio proyectado entre un tío y su sobrina uterina, que anula la transmisión normal de las alianzas de generación en generación privando a un hijo de la esposa que su padre se ha apropiado. La cerrazón sobre sí supone el abandono de las ambiciones. Ya no hay medios, entonces, de entrar en la política de la afinidad para convertirse en un hombre consecuente y respetado manipulando a sus cuñados. Pero la seguridad, si se la estima, tiene este precio: en estos retiros apartados de los grupos, el eco de las guerras no llega sino débilmente, y no faltó más que el capricho de Sumpaish enamorándose de una mujer fugitiva para que esta familia de misántropos timoratos se vea tocada por la hostilidad del mundo.

Para vivir felices, vivamos ocultos. Los marginales, tales como Sumpaish y sus hermanos, Taish también en menor medida, se establecen muy frecuentemente en la periferia de una región ocupada por una red de parientes a los cuales están ligados por la genealogía antes que por la solidaridad. Varias horas, a veces una jornada, los separan del núcleo principal de hábitat, seis o siete casas esparcidas, en un radio de unos diez kilómetros, a lo largo de una sección de río y al borde de sus pequeños afluentes. Los habitantes de un área tal de vecindad son parientes, se casan preferentemente entre ellos y se definen colectivamente por referencia al curso principal de agua que los baña y ordena sus trayectos: bajando por el río, hemos pasado de "la gente del Kapawi corriente arriba" a "la gente del bajo Kapawi", así como hace algunas semanas visitamos en Sasaima a "la gente del gran río" (*kanus*). El espacio social achuar cobra así la apariencia de un entramado de casas-territorios, bastante denso en el corazón de lo que se podría llamar un "país", y se vuelve más disperso en sus contornos hasta disolverse en las vastas tierras deshabitadas que lo separan de otros conjuntos sociales idénticos, pero potencialmente hostiles. Por inmensos que sean estos "países" –en ciertos casos, cerca de un millar de kilómetros cuadrados–, carecen de una identidad sustancial, puesto que su geografía existe en función de las únicas personas que las pueblan en un momento dado; existen en tanto extensiones de selva vueltas temporalmente discontinuas por la costumbre que tienen aquellos que viven allí de reconocerse como nativos o frecuentadores de una pequeña porción de una gigantesca red hidrográfica. Fuera de la distinción muy general entre las regiones del alto y las regiones del bajo, los "países" achuar tampoco se diferencian unos de otros por fronteras ecológicas marcadas que podrían caracterizar a cada uno de ellos por un tipo de paisaje particular. Ni siquiera constituyen unidades territoriales homogéneas; su máximo despliegue no es más que la suma de los recorridos de caza individuales de los hombres que residen allí y no coincide con un ámbito de uso exclusivo, apropiado y administrado en común. Rodeados por vastas *tierras de nadie* de seguridad, sus límites son poco nítidos y evolucionan al ritmo de los desplazamientos de estas familias amantes de la soledad que se instalan en los confines para sustraerse de los enfrentamientos entre las facciones.

Sin embargo, el aislamiento no siempre protege de las alternativas de la política; puede incluso resultar peligroso: a fuerza de vivir demasiado alejados de su parentela, de escatimar mezquinamente su apoyo en los conflictos, los marginales corren el riesgo de ser sospechosos y, como Kawarunch en Sasaima, se convierten en blanco de cábalas, generalmente a instancias del juunt local que ve con desagrado que ciertos hombres de su entorno sean impermeables a su influencia. Un "país", en definitiva, está compuesto de parientes, vecinos,

aliados, unas veinte familias a lo sumo, poco llevadas a alejarse más allá de una red de ríos familiar, en general solidarias y dispuestas a involucrarse en un caso de vendetta; es también un "gran hombre", cuyo renombre supera los límites de su parentela, y que ve en la cohesión de ésta, regularmente reconstituida por sus atenciones en ocasión de las guerras, la mejor garantía de perpetuar su prestigio y de encarnar de manera duradera en su persona esta pequeña parte del mundo donde ejerce su influencia.

Nada de marginal en Nayapi. Este hombre sólido y gallardo, un poco grueso, que pasa sin previo aviso de la inspiración teatral a la mayor jovialidad, parece haber repartido su vida entre las guerras y los asuntos del corazón; tomando la wayus, a mi pedido, nos hizo un relato muy picaresco.

–Nací a orillas del Kusirentza, al otro lado del Pastaza, río abajo desde aquí y muy cerca de Perú. Mi madre murió al parirme y mi padre Achayat se estableció entonces no lejos de allí, a orillas del Apachentza, donde fue asesinado por Tiriruk al mismo tiempo que mis dos hermanos, cuando yo apenas comenzaba a caminar. Me quedé solo con Shamich, la segunda mujer de mi padre. Ankuash, un gran *kakaram,* quería casarse con Shamich; era muy insistente. Juunt Ankuash había reunido a numerosos parientes, vivía río arriba desde aquí a orillas del Sakeentza en una casa fortificada con Kamijiu, Kayuye, Naanch y muchos otros; les hacían la guerra a Pujupat y Taanchim. Pero Shamich no quería a Ankuash y fuimos a refugiarnos en lo de Washkita en Sasaima, pues era un hermano "entroncado" de Shamich. En Sasaima, Shamich se casó con Tukupi, y fue en su casa donde yo me he hecho hombre. Allí me casé con Najur, la hermana de Kawarunch; pero no me daba hijos, entonces la dejé. Kawarunch me guardaba rencor por haber dejado a su hermana, entonces fui a lo de Timias, muy lejos de Sasaima, a orillas del Wayurentza y me casé con su hija, Anasat. Pero una de las mujeres de Timias, Kinintiur, estaba enamorada de mí; constantemente me hacía insinuaciones. Yo no la amaba. De Anasat también me había cansado: era muy joven y no sabía nada. Yo estaba enamorado de Nusiri, la hermana de Timias, que vivía con él porque era viuda; ella sí sabía gustarles a los hombres. Timias estaba celoso de mí a causa de Kinintiur y yo decía que me iba a matar; entonces me escapé con Nusiri y abandoné a Anasat. Me refugié en casa de Naanch que vivía a orillas del Kapawi, no lejos de aquí, y le hicimos la guerra a Puanchir. Puanchir era muy kakaram; había sido aliado de Tiriruk y cuando los de Sasaima mataron a Tiriruk, decidió acabar con todos los enemigos. Como se había quedado solo, era muy difícil de matar pues permanecía

encerrado en su casa fortificada y no salía sino para atacar por sorpresa. Así fue como mató a tu hermano Kayuye.

–Dices la verdad –declara entonces Tarir–. Después de la muerte de mi hermano, decidí acabar de una vez por todas con Puanchir y vine a visitar a Naanch. Naanch aceptó ayudarme y reunió a sus parientes: mi hermano Pinchu, mis cuñados Wajari y Titiar, también a Kuniach, y Entsakua, un hijo verdadero de Tiriruk, pero que también era hermano "entroncado" de Naanch.

–Así es –retomó Nayapi–. Puanchir era también mi hermano "entroncado", pero he aceptado participar en el asunto con la condición de no dispararle, pues quería vengar a mi padre asesinado por Tiriruk. Entonces Kuniach, que era vecino de Puanchir, fue a visitarlo en compañía de Entsakua. Nosotros estábamos todos escondidos en el bosque en el límite del huerto. En un momento, una mujer vino a hacer pis justo delante de nosotros, pero no nos vio. Entsakua le pidió a Puanchir que le contara cómo había asesinado a Kayuye; quiso ver su fusil, aquel con el que había disparado. Puanchir no desconfiaba: ¿cómo hubiera podido desconfiar de un hijo de su aliado Tiriruk? Le dio entonces el akatu que llevaba y no abandonaba jamás. Entsakua simuló apuntar a un papagayo para apreciar la línea de mira; luego, dándose vuelta de repente, disparó sobre Puanchir, que estaba desarmado. Pero Puanchir no murió, pues su arutam era potente; todo ensangrentado, intentó arrancar el fusil de las manos de Entsakua. Kuniach entonces también le disparó, pero seguía sin morir. Al oír los disparos, nos precipitamos en la casa y todo el mundo, salvo yo, descargó su arma sobre él. Al fin murió.

–Perfectamente –agrega Tarir con tono satisfecho–. Estaba tan destrozado que ya no se lo reconocía.

–Al irnos –prosigue Nayapi–, nos llevamos a Mirijiar, la mujer de Puanchir. Naanch me había asegurado que podría tomarla si acompañaba a la expedición; por eso la ves aquí, a mi mujercita, preparándonos de comer. Con mis dos mujeres, Nusiri y Mirijiar, me instalé entonces a orillas del Kapawi, río arriba de donde vive ahora Taish. Luego me casé con Makatu, luego con Ampiur; ambas huérfanas. Pero Nusiri estaba celosa, no soportaba que tuviera tres nuevas mujeres. Entonces se buscó un amante. Me enfurecí y la golpeé muchísimo. Poco después se suicidó absorbiendo *sunkipi,* un veneno que se encuentra en la selva. Después de esto, mi hermano Wisum fue asesinado por Tumink, que vive al otro lado del Pastaza. Mi hermano era chamán, es cierto, pero Tumink lo ha matado sin razón. Por eso bajé hasta aquí, para preparar mi venganza. Aquí se está más cerca de Tumink; caminando a buen paso, se llega en dos días. Luego

convine con Kamijiu, que vivía a orillas del Ishpinkiu, que vendría a unírseme para hacer la fortificación. Mi hermano Wisum era vecino de Kamijiu y se decían "cuñado" uno a otro. Pero Kamijiu tardaba en llegar; tal vez tenía miedo. Entonces me avisaron que Kamijiu se quería casar con mi waje Kapair, la viuda de mi hermano. Ella no quería: como Kamijiu y mi hermano se llamaban "cuñado", ella era una hermana para Kamijiu. Debía casarse conmigo; nosotros, los achuar, ¿no debemos acaso desposar a las viudas de nuestros hermanos, nuestras pequeñas waje? Pero estaba muy ocupado fortificando mi casa y buscando un medio de vengarme de Tumink; por eso no fui a buscar a mi waje para traerla aquí. Siendo así las cosas, me enteré de que Kamijiu se había casado con mi waje Kapair. Yo estaba furioso y mandé avisar a Kamijiu que íbamos a medirnos. ¿Cómo no iba a matarlo? Kamijiu no quería la guerra. Hace algunas lunas, me envió el tumash para mi waje, un mayn akaru. Tumink también ha muerto: dicen que Chiriap lo embrujó. He perdonado a Kamijiu pues ha cumplido con el tumash, pero si veo a mi waje Kapair, la mataré. Así es. Ahora vivimos en paz.

Al amanecer, las mujeres nos sirven un caldo de mandioca donde flotan algunos fragmentos de un esquelético pájaro trompeta. Nayapi nos invita a comer y agrega con aire gracioso: "¿No tienen quizá la costumbre de comerse a sus semejantes?". Mis compañeros ríen sin mucho entusiasmo, pero el rostro enfurruñado de Tarir muestra bien que está ofendido por esta observación que Tseremp enseguida me ayuda descifrar. A la gente del bajo Kapawi le gusta burlarse de ciertos hombres de Capahuari que, bajo la influencia conjunta de los misioneros evangelistas y de los quechuas, abandonaron la ornamentación tradicional con que se reconoce a los verdaderos achuar. Es con toda evidencia el caso de Tarir y Tseremp: con su larga cabellera amputada, sin adornos de plumas ni pinturas, desprovistos de shauk y de pulseras tejidas, parecen tan insulsos como el pájaro trompeta y están ya en parte domesticados por los blancos como aquél por los indios.

Es cierto que uno puede preguntarse cuál es la esencia de un auténtico achuar. ¿El dialecto que habla? ¿Su manera de arreglarse? ¿Ciertas costumbres paticulares que lo vuelven diferente de otros jíbaros? El problema no es retórico y se nos ha planteado en cuanto llegamos. Preocupados por confirmar que estábamos entre los achuar, interrogábamos a unos y a otros con mucha ingenuidad para preguntarles qué eran: "*shuaritjai*", respondían con bella unanimidad, "soy *shuar*". La respuesta despertaba nuestra perplejidad dado que shuar es el nombre que los etnógrafos dan habitualmente a la tribu jíbara vecina. ¿Habíamos cometido

un grosero error en la elección de nuestro terreno de investigación y nuestros achuar no eran tales? Sin embargo, los quechuas de Montalvo llamaban achuar a la gente de Capahuari; estos últimos hablaban una lengua sensiblemente diferente del shuar descrito por los misioneros salesianos, y ciertos rasgos de su cultura se distinguían de lo que conocíamos además de los shuar. Acabamos por pensar que los indios de Capahuari constituían una suerte de mini tribu, ni de los shuar ni de los achuar, sino sometidos a su influencia conjunta. Esta interpretación parecía confirmada por el hecho de que Wajari y los otros llamaban "achuar" a los habitantes del bajo Kapawi o de la otra orilla del Pastaza, lo cual contribuyó en gran medida a nuestro deseo de abandonar el primer lugar donde habíamos caído para ir a instalarnos en lo de aquellos otros indios más claramente identificables. Nuestro viaje a Sasaima nos sacó del error, puesto que tanto allá como aquí, a orillas del bajo Kapawi, es a la gente de Capahuari a la que designan como "achuar", mientras que los que nos presentaban en Capahuari como achuar se proclamaban en realidad shuar como lo habían hecho nuestros primeros anfitriones.

Nuestra obsesión clasificatoria, típica de los etnógrafos neófitos, nos impidió ver aquello que hubiéramos debido sospechar desde hacía tiempo: las definiciones de la identidad se realizan aquí por oposiciones distintivas, y un mismo calificativo étnico puede cambiar de referente en función del contexto y según el término con el que se lo contrasta implícitamente. La cosmología jíbara se organiza como una arborescencia, por especificaciones progresivas de pares antitéticos. La categoría más englobadora es la de las "personas", *aents*. Ésta reagrupa a todos los seres provistos de un "alma" (wakan), es decir, capaces de comunicarse, pues están dotados de intencionalidad y son susceptibles de verse afectados por los mensajes que se les destinan: los humanos, desde ya, pero también muchos animales y plantas, los espíritus de la selva y del río, por último, ciertos objetos mágicos o profanos. El lenguaje no es indispensable para definir la cualidad de los aents, ya que una información puede ser transmitida por imágenes o sonidos que se sabrán decodificar; esto ocurre, notablemente, cuando espíritus o fantasmas o ciertas especies naturales aparecen en el curso de los sueños o de las visiones inducidas por los narcóticos. Los shuar, es decir, "la gente", constituyen un conjunto particular de aents caracterizado por la facultad de hablar: corresponde en una primera aproximación a lo que nosotros entendemos por género humano. Pero como la universalidad de esta categoría no tiene sentido para los jíbaros, tienden a emplear la palabra shuar en un sentido estricto con el único fin de designarse a ellos mismos, porque están

convencidos –al igual que muchos otros pueblos– de que representan la encarnación perfecta y exclusiva de todos los atributos de la humanidad.

Sea cual fuere la etiqueta tribal que les es atribuida, toda la gente que habla jíbaro se define, pues, como shuar, por oposición a otras etnias cuyos miembros son shuar también sin duda en abstracto, puesto que no son ni plantas ni animales, pero shuar en un grado menor en razón de las diferencias más o menos grandes que sus culturas manifiestan en relación con la norma jíbara. Para subrayar esta jerarquía, se usará a propósito de ellos términos particulares; *apach*, "abuelo", reagrupa a los quechuas y a los mestizos, y comprende algunos subgrupos, como *piruan* (los peruanos), *saasak* (los indios salasaca de los Andes), *suntar* (los soldados), o *napu* (los quechuas del Napo); *kirinku*, "gringo", engloba a todos los extranjeros de piel blanca, con algunas variedades, tales como *pankerista* (los evangelistas estadounidenses), *paati* (los misioneros católicos), *pransis* ("franceses" –de creación reciente, como es de imaginar–) o también *kumpania* ("la Compañía", esa extraña tribu altamente mecanizada que de tanto en tanto viene a hacer exploraciones en la selva, abrir rutas o cortar árboles). Ciertos pueblos no se reconocen en ningún otro conjunto más vasto, ya porque sus representantes son demasiado pocos para que se pueda saber con qué relacionarlos –es el caso de los *nikru*, los negros de la costa del Pacífico, vistos a veces en campamentos petroleros–, ya porque, al contrario, una vecindad demasiado inmediata les confiere una identidad genérica y familiar: *zapar* (los zaparo), *kantuash* (los candoshi), *kukam* (los cocama), o también *tawishiur* (los waorani –conocidos como *misu aents*, "los que andan desnudos"–), que los achuar consideran como salvajes apenas salidos de la animalidad.

En su uso corriente, entonces, *shuar* significa ese prototipo de humanidad que son los jíbaros, y fue tan sólo por convención que el término acabó designando a la tribu única de los "shuar". Los achuar llaman a estos últimos con diversos nombres compuestos con el sustantivo *shuar* y un calificativo geográfico –*muraya shuar*, "la gente de las colinas", *makuma shuar*, "la gente del Macuma", *mankusas shuar*, "la gente del Mangosiza", etc.–, expresiones que se refieren, pues, a grupos regionales particulares y no a los shuar en tanto tribu. El único término que podría emplearse a este efecto es en sí mismo paradójico: *shiwiar*, cuya alteración por parte de los españoles es probablemente el origen de la palabra "jíbaro", designa, en efecto, al conjunto de los enemigos que hablan un dialecto jíbaro distinto que el propio. Entonces, los shuar son globalmente llamados shiwiar por los achuar, pero estos últimos son calificados del mismo modo por los shuar, quienes usan también para referirse a ellos mismos la expresión descriptiva *achuar*, contracción de *achu shuar*, "la gente de los aguajes" *(achu)*, epíteto que evoca los numerosos pantanos que cubren su territorio, así como la palmera que constituye el principal ornamento. Los achuar mismos hacen referencia a otros grupos de vecindad de su propia tribu por medio de calificativos geográficos –*kupatza shuar*, "la gente del Copataza"; *kanus shuar*, "la gente del Pastaza", etc.–, reservando el término achuar para designar a los enemigos potenciales o reales, pero emparentados, y que no pueden por ello ser llamados shiwiar dado que hablan el mismo dialecto. De allí nuestro error inicial. Por la incertidumbre que suscita, el caso Ikiam sembró problemas en las redes de alianza de la región, y es por eso que la gente de Capahuari llamaba *achuar* a la de Sasaima y a la del bajo Kapawi y éstos les devolvían con la misma moneda: pese a que indique una pertenencia étnica común, el uso del término se convierte paradójicamente en el índice de una desconfianza recíproca. Qué grande fue el alivio que sentí el día en que Titiar, para destacar las ventajas que tendría si me hiciera amik de su hermano, declaró solemnemente: "¡Nosotros, los achuar *(achuartikia)*, acostumbramos a hacer así!". Este tipo de afirmación, sin embargo, es rara: sin duda porque su identidad tribal reposa menos sobre un repertorio de costumbres conscientemente aprehendido que sobre cierta configuración de relaciones con los demás, los achuar no tienen necesidad alguna de reafirmar quiénes son a propósito de cualquier cosa, y dejan el cuidado de hacerlo a sus vecinos próximos y lejanos, etnólogos incluidos.

La notable diferencia de la que dan prueba respecto del pasado contribuye a volver extraña a los achuar la idea de que podrían acaso compartir un destino colectivo. Individualistas declarados y amnésicos por vocación, viven muy bien sin memoria histórica, y todo recuerdo de los acontecimientos que pudieron haber afectado a las generaciones anteriores es cuidadosamente borrado en un olvido desenfadado. Su mitología misma es muda en cuanto al origen de su tribu y dice poco sobre los comienzos de la humanidad. Contrariamente a los pueblos del noroeste del Amazonas, cuyos mitos retrazan de manera obsesiva los mínimos detalles de la génesis del universo, que se dedican a justificar con toda suerte de circunstancias significativas la jerarquía de los pueblos, sus localizaciones y sus atributos, que hacen remitir sus éxitos y fracasos presentes a algún acto fundador de un héroe muy ajetreado, que interpolan sin cesar nuevos episodios para dar cuenta del modo de aparición del último *gadget* traído por los blancos, en oposición a estos maníacos de la explicación total, pues, los achuar no buscan dar al mundo una coherencia que manifiestamente no tiene. Su mitología es descosida y se compone de breves fábulas donde son evocados,

sin exhaustividad ni continuidad narrativa, unos pocos acontecimientos que condujeron a la emergencia de ciertas artes de la cultura, a la implementación de una mínima organización del cosmos, a la aparición de dos o tres propiedades de la condición humana o a la adquisición por medio de un animal o una planta de su aspecto definitivo. Por cierto, los mitos de este último tipo son los más numerosos: constituyen los diferentes capítulos de una historia natural que retrata la diferenciación de las especies a partir de un estadio originario donde todos los seres estaban dotados de lenguaje y de apariencia humana. Si se las toma al pie de la letra, estas historias no forman un relato sistemático de la creación cuyas peripecias se desarrollan en secuencias ordenadas a la manera del Génesis bíblico. La existencia de la mayoría de los seres y de las cosas es dada desde toda la eternidad, y nadie aquí se pregunta si Colibrí se ha convertido en pájaro antes de que Ipiak se transformara en arbusto o si Sol ha subido al cielo cuando los achuar ya existían. Estas acciones, desde ya, transcurren en un tiempo diferente, una época borrosa donde las distinciones de apariencia y la topografía del universo no estaban aún establecidas, pero en un tiempo todavía suficientemente próximo del presente para que, tal como me pareció que el mito de Nunkui lo revelaba, los personajes que lo pueblan continúen interviniendo en la vida cotidiana. Los héroes de la mitología viven siempre junto a los hombres, en la selva, bajo las aguas o en los huertos. En cuanto a las plantas y a los animales, ¿cómo dudar de que sigan siendo personas pese a su nuevo avatar, si en ellos la comunicación no ha sido abolida?

La inmanencia de los seres míticos vuelve en gran parte innecesario el conocimiento de la historias que narran sus hazañas. En este ámbito, el saber es compartido de manera muy despareja; no porque constituya un tesoro esotérico reservado a algunos, sino que las circunstancias o las disposiciones personales así lo han decidido. Tukupi ofreció hace poco una bella ilustración de esto: como su ostensible tradicionalismo me había dejado esperar una profusión de mitos ricos y originales, cual no fue mi decepción cuando me confesó su ignorancia. "¿Cómo hubiera podido yo aprender los relatos del pasado, los *yaunchu aujmatsamu*?", declaró con tono gruñón. "Cuando era niño, mi familia estaba involucrada en guerras perpetuas; a la hora de la wayus, debíamos permanecer quietos en la casa para estar atentos a los enemigos. ¿No tenían mis padres otras preocupaciones para tomarse el tiempo de contarnos los relatos del pasado?" Tal laguna no tiene consecuencias. Los achuar son pragmáticos y el comercio que mantienen con los espíritus o los seres de la naturaleza no les parece que dependa de un conocimiento de su génesis mítica, sino más bien del dominio

de técnicas más concretas, como los anent, la interpretación de los sueños, los encantamientos mágicos o el respeto de los tabúes.

Inútil como saber práctico, la mitología se relata más bien en pretérito imperfecto que en pretérito indefinido. La existencia de sus protagonistas no está para nada acabada y se hace sentir hasta el presente a la manera de las ondas concéntricas en el agua calma: nadie ha visto en verdad caer la piedra, pero las ondas que ésta ha causado son tan nítidas que un minuto antes se habría podido verla. Los mitos achuar no responden a una duración lineal como la que experimenta nuestra conciencia subjetiva, cuyo testimonio nos es provisto por el envejecimiento, día tras día, de los seres y de las cosas. Tampoco introducen a una temporalidad cíclica, aquel viejo sueño de un eterno retorno a los orígenes que compartían los mayas y los estoicos. La idea según la cual sucesiones idénticas de acontecimientos pueden renovarse a intervalos regulares supone que se ha impuesto un orden al tiempo, una división en períodos, ya que la repetición del pasado en el futuro es, como se sabe, una creencia particular de los pueblos apasionados por la astronomía y por la ciencia calendaria. Ahora bien, mis compañeros no hacen caso de la duración y de su cómputo; ellos limitan su cronología al lapso de un año cuya recurrencia muy discreta se señala, a mediados de junio, con la reaparición poco antes del alba de las Pléyades, que permanecen ausentes del horizonte nocturno durante dos meses.

No, el tiempo del mito estaría más bien dilatado, tal como lo está en la física contemporánea por un campo de gravitación. Así como la curvatura del espacio-tiempo, en función de las densidades relativas de materia, engendra ritmos diferentes del paso del tiempo según los puntos de observación, de igual modo los seres del mito se desplazan en una temporalidad paralela, pero suficientemente elástica como para que en ciertas ocasiones pueda coincidir con la nuestra. La comunicación establecida con estos personajes a través de los sueños, de las visiones o de los anent presentaría, entonces, alguna analogía con la travesía de lo que ciertos cosmólogos contemporáneos llaman "agujeros de gusano", esos extraños túneles matemáticos que conectan regiones extremadamente distantes del universo. El término *yaunchu*, "en el pasado", con el que comienzan todos los mitos y que define incluso su género narrativo – "los relatos del pasado"– no debe tomarse en sentido literal: no constituye la marca de la ruptura entre el presente y un pasado fabuloso, sino la introducción de una distancia entre dos modalidades de existencia regidas por escalas diferentes del tiempo. Ni contemporánea ni pasada, la mitología achuar no es un simulacro de conciencia histórica. Tal concepción del devenir va sin duda a contracorriente de nuestra

propia fascinación por la historia, de la idea según la cual la temporalidad se construye sobre una distinción absoluta entre lo que fue y lo que será, dado que el presente no existe para nosotros más que por la abolición inexorable del pasado del que procede, pasado de errores y de supersticiones, cuyo registro y reconstitución están a cargo de especialistas patentados para mantenerlo mejor a la distancia, en la seguridad de la memoria colectiva. Esta idea del tiempo como una flecha irreversible no caracteriza propiamente más que al período moderno; deriva probablemente del corte que hemos instaurado hace algunos siglos entre el mundo de la naturaleza y de los objetos y el de los hombres, corte que todos los pueblos anteriores nos habían ahorrado, así como se dispensaban de la noción de progreso de la cual es corolario.

La intemporalidad de los mitos achuar sufre una excepción con un conjunto de relatos dedicados a las fechorías cometidas antaño por una raza de gigantes caníbales, los ajaimp, de los cuales los hombres, no sin dificultad, consiguieron desembarazarse. Únicos seres de la mitología que han desaparecido definitivamente de la faz de la tierra, los ajaimp son criaturas de los tiempos antiguos, pero cuya realidad estaría basada en testimonios aún tangibles, puesto que los achuar les atribuyen la paternidad de las hachas de piedra pulida que encuentran ocasionalmente cuando desbrozan sus huertos. Sin embargo, de creer en los relatos de exploración de la preguerra, el uso común de estas "hachas de ajaimp" se remonta entre los jíbaros a lo sumo hasta tres generaciones atrás: el invento de una prehistoria fantástica se ha creado así al precio de un olvido de esta historia más prosaica que traman en otras partes los recuerdos de familia.

Hace algunas semanas en Capahuari, Naanch me había dado su versión del fin de la era de los ajaimp.

> Antaño, existía gente como nosotros; su nombre era ajaimp. Eran muchos más numerosos que nosotros. En el pasado, no éramos valientes; los ajaimp acostumbraban comernos. Los ajaimp habían encontrado una artimaña: hacían huertos, como los nuestros, luego plantaban arbustos de zarza *kurikri* alrededor, y cuando alguien pasaba, quedaba atrapado en las espinas. Ajaimp iba regularmente para ver si un animal había caído en la trampa. Si era un hombre, Ajaimp lo mataba y lo llevaba en su bolsa para comérselo. Actualmente, nosotros también ponemos trampas en nuestros huertos para matar a los pájaros y a los agutís. Así hacían los ajaimp. Ajaimp decía: "Las zarzas kurikri atraparon a alguien más". Lo mataba con su lanza, le cortaba la cabeza y lo traía a casa. Ajaimp tenía una gran marmita; cuando mataba a alguien, lo cocía y se lo comía durante el día. Era muy glotón. A fuerza de ser comidos, estábamos por desaparecer completamente. Fue entonces cuando pensamos en encontrar un medio para desembarazarnos de los ajaimp. Basilisco (*sumpa*) estaba entonces furioso con Ajaimp y quería matarlo; en ese momento, estaba aprendiendo a usar el *tashimpiu* (un arco musical que se toca con un arco). Basilisco estaba extendido en el suelo y tocaba el tashimpiu: *suniaa, suniaa,* hacía sonar su instrumento para atraer a Ajaimp. Ajaimp oyó esos sonidos melodiosos y se sintió muy contento. Se acercó a Basilisco. "¿Qué haces? –preguntó–. Yo también quiero aprender." Entonces Basilisco le mostró: "Tomas el arco y lo deslizas hacia ti, así. ¡Toma! Recuéstate y haz sonar *suniaa, suniaa* tú también". Ajaimp hizo como le decía Basilisco, pero con un movimiento torpe de arco su panza estalló y murió. Así matamos al primer ajaimp. Grillo (*tinkishapi*) también quería matar ajaimp. Grillo dormía en la ceniza y, al despertarse, cantaba *shir-shir.* Un día, se le ocurrió cambiar de apariencia. Se colocó en la ceniza oscura y, en poco tiempo, su caparazón se peló por completo; se vio entonces con hermosos atavíos, como una persona. Otro día, Grillo hizo lo mismo. Ajaimp, que lo oía cantar, se acercó y le preguntó qué hacía. Grillo le explicó a Ajaimp que él también podía cambiar de apariencia si lo deseaba. Grillo le aconsejó a Ajaimp que se envolviera en hojas y se acostara en el hogar, luego le dijo: "Canta como yo, *sasaaship-sasaaship*". Ajaimp cantó, *sasaaship-sasaaship,* pero su caparazón se prendió fuego y pereció quemado. Saimiri (*tsere*) también soñaba con matar a los ajaimp. Paseaba entre los árboles cantando, *krua-krua-krua.* En esa época, para escapar de los ajaimp, la gente trepaba a los árboles, pero Ajaimp abatía los árboles con un hacha y los mataba a todos. Un día que Ajaimp estaba abatiendo un árbol cerca de un río para atrapar a la gente que se había refugiado en él, Saimiri se acercó y le ofreció su ayuda: "Dame tu hacha, abuelito, sé manejarla mejor que tú". Saimiri golpeó el árbol terriblemente, pero había reemplazado el hacha de piedra dura por una piedra pómez. Los que se hallaban en el árbol estaban aterrorizados y se decían entre ellos: "Este tipo va a derribar nuestro árbol"; pero Saimiri les hacía señas de complicidad con la mirada; susurraba: "¡No, no! ¡No teman!". Ajaimp no veía nada de todo esto porque no sacaba la vista a la gente, relamiéndose. A la vez que golpeaba el árbol con la piedra pómez, Saimiri decía: "Abuelito, el tronco está bien cortado, no va a tardar en caerse." Luego, con un gesto vivaz, Saimiri arrojó el hacha de Ajaimp al río y exclamó: "¡*Ma*! abuelito, el hacha se me escapó de las manos en el momento en que iba a terminar; se cayó al río". "Lo has hecho a propósito –exclamó Ajaimp–, ¡búscala ahora!" Saimiri simulaba intentar agarrar el hacha bajo el agua, pero en realidad la empujaba cada vez más lejos, hasta hacerla caer en un profundo agujero donde vivían numerosas anacondas. Ajaimp se dio cuenta de que ja-

más podría recuperar su hacha y estaba furioso con Saimiri. Al regresar al árbol, Ajaimp vio que la gente había aprovechado para huir. Lleno de rabia, Ajaimp estaba por matar a Saimiri, pero éste le dijo: "Abuelito, puedes vengarte de otra manera; mejor aplástame la verga". Fue lo que hizo Ajaimp y la verga de Saimiri quedó completamente chata. Otro día, Saimiri estaba comiendo frutos de caimito, Ajaimp lo vio y le pidió. "¿Quieres más, abuelito?", dijo Saimiri. "He sembrado muchos caimitos allá, cerca del barranco; están muy maduros. Mañana, si quieres, iremos con toda tu familia para recogerlos." Al día siguiente, fueron todos, Ajaimp con sus hijos. Saimiri subía para buscar un fruto, luego volvía a bajar para darle uno a Ajaimp, luego subía otra vez, y así sucesivamente. Pero como los Ajaimp eran muy glotones, se impacientaban; querían abatir los caimitos para saciarse. Saimiri les dijo: "Si abatimos los árboles, nunca más tendremos frutos; será mejor que trepen ustedes mismos para recogerlos". Ahora bien, Saimiri había hecho hendiduras en los troncos, y cuando todos los ajaimp subieron, los caimitos se abatieron en el barranco bajo todo su peso. Acercándose al precipicio, Saimiri gritó: "Abuelito, ¿estás vivo?". Al no oír nada, decidió descender para confirmarlo, a la vez que llamaba a los ajaimp. Cuando estuvo abajo, Saimiri se lamentó con tono irónico: "¡Abuelito, abuelito! No sabía que terminaría así, mi abuelito comía frutos del caimito! Si estuviera vivo, se burlaría de mí; imitaría mis lamentos *apachiru see, apachiru see.*" Al decir esto, Saimiri movía su verga bien erecta como un perro agita el rabo. Los ajaimp se había golpeado el cráneo y su cerebro estaba desparramado por todas las rocas. Mientras se seguía burlando de ellos, Saimiri sumergía su dedo en el cerebro y se lo chupaba. Por ello Saimiri tiene ahora un cerebro tan voluminoso. Fue así como se terminaron los ajaimp.

A diferencia de otros mitos, éste da cuenta de una desaparición y no de una transformación, ya que la muerte de los Ajaimp no viene acompañada por una metamorfosis de los seres que han contribuido con su astucia. Basilisco, Grillo o Saimiri están dotados, en efecto, de facultades compuestas; semejantes aún a los hombres por el lenguaje y el dominio de las técnicas, ya poseen las características de su especie: un canto particular para cada uno, la muda para el grillo, la impudicia para el saimiri. Esta mezcla de atributos es única en la mitología jíbara, ya que la pérdida del uso de la palabra y la adquisición de un mensaje sonoro estereotipado son propios de la mutación al estado animal cuyas circunstancias habitualmente narran los mitos. Todo ocurre aquí como si la indeterminación de los demás personajes del mito y la imprecisión con la que se sitúan en la escala temporal no sirvieran más que para destacar mejor la

irreversibilidad del fin de los ajaimp: en este episodio excepcional, la evocación de acontecimientos originarios se borra detrás del cuadro de los últimos momentos de una época y el relato mítico se convierte brevemente en leyenda.

La mañana ya está muy avanzada, pero ni Nayapi ni mis compañeros parecen apurados por ocuparse de otra cosa, demasiados felices de conversar vaciando tazones de nijiamanch. Masurash es el único que no está en sintonía: recostado sobre su peak, el yerno de Nayapi se queja de dolores de vientre y de un fuerte dolor de cabeza, justas retribuciones, a decir verdad, por el ruido nocturno que nos ha infligido. Como su estado no mejora, terminamos ocupándonos de él. Masurash padece aparentemente *kujamak*, una indisposición causada por los pensamientos burlones que dirige sobre uno el entorno y por el indefinible sentimiento de vergüenza que provocan. La cura es administrada rápidamente: de a uno tomamos la cabeza de Masurash sobre nuestras rodillas y le escupimos en la boca un trago acre de jugo de tabaco verde que aspira de inmediato en los senos nasales; luego, mientras un espeso moco verde que aspira enseguida le chorrea por la nariz, le soplamos encima de la cabeza repitiendo: "*kujamak tsuajat*", "curo el kujamak". Esta operación poco apetitosa debe ser repetida por todos los miembros de la casa, dado que el kujamak no puede tratarse eficazmente más que por aquel o aquella que lo ha causado a pesar de sí. Viendo el entusiasmo con el que cada uno lo ejecuta, sospecho que todos los presentes debieron burlarse esa noche, en su fuero interior, de la exhibición de virilidad del joven fanfarrón.

XV. A CADA CUAL LO QUE SE DEBE

ESTA MAÑANA ES UNA DE LA MUJERES DE NAYAPI la que se siente mal. Makatu sufre de un dolor agudo en la articulación de la espalda, identificada como *tampunch*, una enfermedad cuyo origen parece tan extraño como el del kujamak, del que ayer Masurash fue blanco. Hay riesgo de pescarse el tampunch cuando uno se sirve de un objeto prestado o regalado; en el caso de Makatu, el agente incriminado es un machete que Tseremp le obsequió a su regreso y que ella ha utilizado ayer en el huerto. El tampunch debe ser sanado por la persona que es involuntariamente responsable y lo porta en estado latente, ya que se lo ha contagiado con anterioridad en condiciones idénticas, aunque no necesariamente con el mismo objeto. Cada vez que se instala en un nuevo portador, el tampunch vuelve a ser virulento; el que lo ha transmitido debe entonces aplacarlo, ya que su cuerpo es el medio familiar donde el dolor estaba antes dormido. Es lo que hace Tseremp al soplar sobre la espalda de Makatu y al frotarla ligeramente luego con una ortiga, antes de masajearla con las dos manos bajo la vigilancia atenta de Nayapi. El tampunch se transmite por contacto como en el juego de la mancha, y expresa bastante bien, en un registro físico, el carácter inextinguible de los compromisos que derivan de una deuda, incluso irrisoria. Sea quien fuere el que lo ha prestado o regalado, el objeto causante del mal suscita en el beneficiario una obligación moral que jamás podrá ser borrada por la devolución: antes que constituir la compensación, un sufrimiento pasajero subraya esta insolvencia de principio.

El kujamak y el tampunch son parte de un conjunto más vasto de desórdenes orgánicos llamados *iniaptin* y provocados fortuitamente por la acción de un miembro del entorno de la víctima, que desde ese momento debe repararlo. Es también el caso de los "cabellos de serpiente", *jintiash napiri*, que se manifiestan por medio de una fuerte fiebre, pero cuya etiología y tratamiento son muy semejantes a los del kujamak. La incidencia de estos problemas parece crecer durante los viajes –nuestra reciente estadía en Sasaima estuvo salpicada de ellos–, sin duda porque la tensión engendrada por excursiones en las que cada uno teme por su seguridad encuentra en estas agresiones benignas una efusión cómoda.

El comportamiento de alguien próximo puede ser el origen involuntario del debilitamiento de un lactante. Se cree que cuando un hombre toma una segunda esposa mientras la primera amamanta todavía a su bebé, ésta verá su leche enrarecerse o cortarse, afectando de este modo la salud del niño. Designado por la expresión "su mujer se agota", *nuwe pimpirwai*, este efecto desafortunado de la lubricidad masculina remite probablemente a un principio de la mecánica de los humores al cual adhieren muchos pueblos y que sostiene que la lactancia de las mujeres depende de la cantidad de esperma que ellas reciben. Dado que la fisiología de la reproducción pone límites al ejercicio de la virilidad, el remedio se dirige más a paliar el resultado que a prevenir la causa: el padre debe chupar los puños del lactante con la boca llena de jugo de tabaco verde.

Cualquiera que sea su modo de preparación, el tabaco está dotado de toda clase de propiedades extraordinarias para los achuar. La exhalación de humo sobre las partes enfermas, las refresca y las anestesia, al mismo tiempo que sirve de vehículo a sustancias o a principios inmateriales transferidos del paliativo al paciente; un papel idéntico juega como infusión, pues el jugo de tabaco forma una especie de caparazón invisible que protege temporalmente de agresiones exteriores la región del cuerpo donde es aplicada; ingerido como bolitas, funciona a la manera de un imán interno que permite aspirar y neutralizar ciertos males; bajo todas sus formas, en fin, favorece la agudeza de los sentidos y desarrolla la lucidez. Al soplar el jugo de tabaco sobre su hijo, el padre le transmite un poco de su energía vital allí donde tiene más chance de fortificarla, ya que los puños son a la vez articulaciones frágiles –puntos de debilidad en un cuerpo al borde de desfallecer– y el asiento del pulso, es decir, el sitio por excelencia donde la separación entre el interior y el exterior del organismo es abolido y el pasaje del uno al otro se vuelve posible.

Para explicar el origen de una serie de problemas graves que afectan a los niños, los achuar invocan esta vez la influencia accidental, no de un ser humano, sino de un espíritu. Se supone que los niños son vulnerables porque sus límites corporales aún no son muy fijos, dado que su estado de inacabamiento los hace, de alguna manera, permeables a todas las incidencias de su entorno. Esto es lo que pasa con el "soplido", *nasemar*, un enfriamiento causado por el contacto con la sombra helada de un muerto y que se manifiesta sobre todo por medio de diarreas claras. El tratamiento, tal como he podido observar en Capahuari y Sasaima, se basa en la receta trillada pero espectacular de la anulación de los contrarios, ya que para eliminar el frío se recurre a la aplicación de algo caliente. La persona que la ejecuta se frota las manos repetidas veces con

brasas ardientes sin quejarse y las pasa luego a lo largo del cuerpo del enfermo antes de recorrerlo con un tizón. En cuanto al *tapimiur* y al *pajum*, atañen en apariencia a otra categoría etiológica, conocida en toda la América indígena e, incluso, en Europa: la del "pavor súbito"; la fuente del mal es aquí idéntica a la del "soplido" y el método de curación se funda también en la reunión de principios opuestos. Un niño se pesca el pajum cuando experimenta un gran temor, por lo general luego de una breve visión aterradora que sólo él ha tenido, en razón de su imperfecta separación respecto de un medio ambiente donde vagan entidades monstruosas de toda clase, aunque invisibles para los otros en tiempos normales. De naturaleza casi material, la imagen se imprime en él como un negativo fotográfico y provoca una fuerte fiebre que sólo se puede hacer desaparecer refrescando su cuerpo con el humo del tabaco. Quien se propone curarla debe invertir incluso el sentido del cigarrillo, colocando la punta incandescente en el interior de su boca para separar la fuente abrasadora del refresco buscado. El tapimiur, que se cura de manera idéntica, resulta también de una aparición considerada espantosa para los niños muy pequeños, que son los únicos en tenerla y que al mismo tiempo son incapaces de comprender su naturaleza; se trata del alma de un difunto o de un moribundo, entrevisto en las cercanías de una sepultura reciente o posado al borde del lecho de muerte. Como el wakan abandona el cuerpo tiempo antes de la muerte clínica, vaga por la casa y luego en los alrededores de la tumba, antes de desaparecer en un ciclo de metamorfosis. La visión suscita una sensación de opresión que se traduce en serias dificultades respiratorias.

Más grave aun es la posesión deliberada de un niño por el wakan de un muerto, suerte de contagio espiritual llamada *imimketin*. El wakan de los achuar se corresponde bastante bien con lo que la filosofía occidental y la teología cristiana llaman alma; es un componente de la persona, dotado de una existencia propia y susceptible de separarse de su soporte, temporalmente durante los sueños y los transes visionarios o definitivamente durante la decrepitud física, la enfermedad o la destrucción de las funciones vitales que extinguen todo deseo de vivir. Así como alguien que duerme se mantiene en un estado vegetativo cuando su wakan emprende viajes nocturnos, el organismo de quien agoniza sigue un tiempo su ruta cuando sus facultades conscientes lo han abandonado. La muerte no es padecida, sino que resulta de alguna manera de una decisión voluntaria del wakan de dejar fuera de uso los restos donde se había establecido poco después de la concepción del feto. Esta separación está para él cargada de consecuencias. En efecto, el wakan mantiene con el cuerpo una relación en

espejo, como dan testimonio los significados del término en otros contextos donde puede designar la "sombra proyectada" o el "reflejo en el agua". Indisociable por naturaleza de lo que representa, el alma es menos un doble o una copia que un reverso o una proyección, por cierto susceptible de distanciarse, llegada la ocasión, del cuerpo cuya conciencia forma, pero que pierde su razón de ser y todo acceso a la vida de los sentidos cuando es separada para siempre de la persona que habitaba. Por eso, los muertos son eternos insatisfechos; ciegos y mudos, hambrientos y sedientos, sexualmente frustrados, conservan como una huella las pulsiones de una sensibilidad que ya no tienen los medios de saciar. Un niño pequeño es para ellos una ganga: su permeabilidad a las influencias del entorno y el inacabamiento de su wakan lo vuelven un receptáculo soñado, donde el alma de los difuntos recientes puede volver a encontrar una ventana al mundo. La cohabitación de dos wakan tiene efectos dramáticos sobre la salud del poseído, que es por completo abrasado por la fiebre y sucumbe pronto si no es tratado. Es necesario untarlo de ceniza tibia, quizá para reforzar con un segundo revestimiento una envoltura corporal muy porosa; pero la cura no siempre es efectiva y repetidas veces, mientras relevaba la genealogía de una familia, me enteré de niños que habían muerto así.

Los espíritus son responsables de muchos otros males cuyo modo de transmisión está a menudo rodeado de misterio. El caso de *panki* es ejemplar. Pese a su rareza relativa, las anacondas aterrorizan a los achuar por múltiples razones, en particular porque se las acusa de ser la causa de la enfermedad que lleva su nombre, panki, pero cuyo mecanismo de propagación nadie me ha explicado; es culpa de panki, eso es todo. Estos grandes reptiles tienen un estatus ambiguo dentro de la especie animal, ya que sirven de auxiliares a los chamanes y no se sabe qué son en realidad: anaconda verdadera, espíritu disfrazado o acaso encarnación pasajera del wakan de su amo. La única cosa que se sabe con seguridad de ellos es que son maléficos. Contrariamente a los problemas precedentes, cuya identificación y terapia reposan sobre formas de contagio definidas de manera literal, si no siempre plausible, el origen de panki es ampliamente metafórico. Los síntomas, más que las causas, apuntan hacia la anaconda; panki se manifiesta en hinchazones, ya del estómago, ya de las articulaciones, que presentan analogía evidente con el vientre distendido de la serpiente al digerir su presa. En consecuencia, el tratamiento ignora toda referencia al agente presumible del mal para acotarse al dominio de las recetas probadas: emplastos de hojas de mandioca y estramonio, fricciones de pimiento y, eterna panacea, jugo de tabaco. Si la anaconda juega aquí el papel de villano sin que nadie se lo crea

mucho, es porque, en esta afección como en la mayoría de los desarreglos del cuerpo y del espíritu, hay que designar un responsable, por improbable que sea. Prácticamente, mis compañeros no conciben que haya "causas naturales" del mal y el infortunio, los cuales hacen depender de acciones involuntarias o deliberadas de otros. Este determinismo meticulosamente codificado les evita agregar un tormento moral sobre sus dolores físicos, ya que los protege tanto del sentido de la culpa, inculcado por las religiones de la salvación, como del sentimiento de injusticia, experimentado por espíritus más laicos cuando son tocados de manera inexplicable por la enfermedad.

Luego de algunas horas sin que el dolor de Makatu se atenúe, Nayapi piensa ahora que el diagnóstico inicial es erróneo y que su mujer padece en realidad de un *tunchi*, un sortilegio chamánico. Nuestro mismo anfitrión es un tanto chamán, lo suficiente, según sus dichos, para ver el aura coloreada que envuelve a sus compañeros cuando se encuentra bajo la influencia del natem; intenta entonces chupar los tsentsak, las flechillas mágicas alojadas en la espalda de Makatu, no sin haber absorbido antes una copa llena de jugo de tabaco por la nariz. El asunto es eficazmente conducido, aunque sin gran convicción; Nayapi sabe muy bien que le da la talla para enfrentarse a un tunchi algo tenaz. Su cambio de opinión ilustra la elasticidad de la clasificación de los desórdenes orgánicos y el pragmatismo que la gobierna. Mis interlocutores distinguen sin dudas dos grandes categorías de males: los tunchi, provocados y sanados por los chamanes, y los *sunkur*, es decir, todo el resto. No obstante, la diferencia depende del contexto y no abarca en ningún caso una distinción marcada entre "brujería" y "enfermedad". De hecho, la mayoría de los sunkur resultan, en última instancia, de las artimañas de un hombre o de un espíritu y, como los tunchi, pueden ser remitidos a una causa externa; sobre todo, cualquier sunkur que no cede rápidamente al tratamiento apropiado es reinterpretado como un tunchi. Los achuar buscan resultados inmediatos y no admiten que un remedio pueda tener un efecto diferido. Un ejemplo similar al de Makatu me fue provisto en Capahuari, donde una muchacha que se había arañado el párpado con una rama había sido declarada víctima de un tunchi porque su ojo estaba aún un poco rojo al día siguiente a pesar de la compresa que le habían aplicado. No son los síntomas los que permiten reconocer el tunchi, sino más bien su resistencia a las técnicas no chamánicas de curación, aun cuando su origen accidental esté probado.

Sin embargo, las plantas medicinales no faltan y el conocimiento de sus propiedades está bastante equitativamente repartido. Como etnólogo concien-

zudo, he establecido una lista de las simples y de sus usos, procurando identificar en cada caso su filiación botánica. A esta altura de mi inventario, sé que la farmacopea achuar comporta al menos una treintena de especies. Una docena son cultivadas o aclimatadas en los huertos y responden a las necesidades más corrientes. Asimismo se encuentran allí muchas plantas exóticas, tales como el jengibre, recientemente obtenido de los shuar y muy en boga para los dolores de estómago, así como también las variedades comunes entre la mayoría de los pueblos de la precordillera: los inevitables *piripiri*, esos súchiles cuyas raíces y hojas son empleadas contra las mordeduras de serpiente, la disentería, la diarrea de los lactantes o como reconstituyente de las parturientas; diferentes especies de gramíneas llamadas *chirichiri*, utilizados como cataplasma o como infusión contra el dolor de cabeza o las infecciones intestinales; dos plantas de la familia de los amarantos, *kantse* para las hinchazones y *pirisuk* para aclararse la garganta; *sesa*, una malva considerada eficaz como vermífuga; *yapaipa*, una hierba para combatir la gripe y los dolores de estómago; la ortiga vulgar, con la cual la flagelación es soberana contra los dolores musculares y los reumatismos; sin contar las plantas polivalentes, como el estramonio (de hecho, varias especies de *Datura* y de *Brugmansia*), habitualmente consumido por sus propiedades alucinógenas, pero que se lo ingiere también para curar las heridas infectadas y la gangrena o que se friccionan sobre la piel para reabsorber los moretones, o el genipa que, además de su función cosmética, sirve corrientemente de astringente para limpiar las llagas. La selva es todavía más rica: hojas, corteza, tallos, raíces, resina, látex y frutos de una veintena de especies pueden ser aprovechadas como cocción, compresa, emplasto o loción para curar los males más diversos, el paludismo, las aftas, los parásitos y las úlceras tropicales, así como las mordeduras de serpiente, la bronquitis, las hemorragias uterinas o el pian. En síntesis, un tesoro de remedios vegetales, cuyos análisis farmacológicos revelarían sin ninguna duda las virtudes curativas, pero que raramente he visto utilizar por mis anfitriones en lo cotidiano. Su saber en la materia es más bien teórico y teñido de escepticismo: cada cual sabrá describirme los *tsuak* ("remedios") más corrientes, sin pretender, sin embargo, hacer un uso regular ni tener una fe excesiva en su eficacia terapéutica. Los achuar tienen, por lo demás, la misma actitud frente a los tsuak que nosotros traemos: nos los piden constantemente, pero más por la atracción de la novedad que por real convicción de sus efectos benéficos, y esto a pesar de las curaciones espectaculares que hemos obtenido con dosis ínfimas de antibiótico o incluso de aspirina. En realidad, el único tsuak que emplean con constancia para cualquier afección es el tabaco.

La relativa indiferencia de los achuar respecto de sus remedios vegetales –en perfecto contraste, cabe subrayar, con la imagen mítica que los amantes europeos de la "medicina suave" se hacen de los indígenas de Amazonia– en ningún lugar es más evidente que en su tratamiento de las enfermedades de la piel o en las infecciones de parásitos. En apariencia, unas y otras son sunkur típicos, ya que, al contrario de los tunchi, que afectan principalmente al interior del organismo, sus manifestaciones son ya superficiales (eczemas, hongos, úlceras, micosis...), ya imputables a un animal visible (filaria, sarna, tenia...); cada una de ellas tiene nombre, sus síntomas son conocidos y les corresponde un tsuak apropiado en la farmacopea local. Sin embargo, la mayoría de estas enfermedades externas, cuando tardan en cicatrizar o son imposibles de curar, son consideradas entonces como derivadas más bien de una clase particular de tunchi que afecta sobre la superficie de los cuerpos y que provoca –a semejanza de afecciones más graves pero menos comunes, tales como la leishmaniasis o la lepra– una variedad inferior de chamanes, los "chamanes con baba" (*maen uwishin*).

Es probable que la ausencia de una frontera definida entre sunkur y tunchi provenga de que toda práctica terapéutica parece derivada en grados diversos del modelo chamánico. Según lo que todo el mundo me ha dicho, esto se basa en un mecanismo muy simple: un chamán actúa a distancia por medio de proyectiles invisibles, los tsentsak, que otro chamán puede extraer del cuerpo de la persona afectada si posee tsentsak de la misma clase. De este modo, los dos principios que gobiernan las operaciones chamánicas son la exterioridad de la causa del mal y la homología entre éstos y el agente de curación. El tratamiento de los sunkur reposa sobre una lógica análoga. Aun cuando no resulte de una intención malévola, una enfermedad es siempre imputable, en un momento u otro de su evolución, a la acción de un individuo claramente diferenciado; debe ser tratado, entonces, ya por el responsable de su desencadenamiento, ya por una persona que presenta con éste alguna afinidad adquirida o ya por alguien lo suficientemente extranjero para ser percibido como más alejado del paciente que la fuente presumible de sus sufrimientos.

Nada de todo esto me ha sido contado en estos términos por los hombres y las mujeres con los que comparto la existencia. Después de haberlos agobiado de demandas de explicación en nuestro frenesí de saber durante los primeros meses, terminamos por comprender que aprenderíamos más escuchando sus conversaciones cotidianas que interrogándolos a propósito de todo. Pese a mis precauciones, las preguntas que hago corren el riesgo de orientar a partir de su formulación, o simplemente a causa de la ignoracia que traducen, la naturaleza

de las respuestas que me van a brindar. Un ejemplo humillante me hizo darme cuenta del problema. Tras haber observado durante las primeras semanas de nuestra estadía en Capahuari una gran línea en zigzag grabada a fuego sobre la piragua de Pinchu, le pregunté si era la imagen de una anaconda. Mi pregunta no era infundada, dado que la anaconda con frecuencia es representada en la Alta Amazonia con una línea quebrada, mientras que muchos mitos de la región hacen de esta serpiente una metáfora de la piragua; acepté con satisfacción el "sí" lacónico de Pinchu y consigné la información en mi diario. Hace un tiempo pude medir hasta qué punto estaba equivocado. En la iconografía achuar –sobre las alfarerías o los brazaletes tejidos, por ejemplo, o en el juego de cordel–, el zigzag representa a la constelación de Orión, es decir, dos líneas verticales y una diagonal que unen todas las estrellas del grupo, ya que el dibujo es extensible a voluntad mediante la suma del mismo motivo. En cuanto a la relación poco evidente que podría existir entre Orión y una piragua, su clave es proporcionada por un mito. Éste relata cómo un grupo de huérfanos, los Musach, tras escaparse en una balsa de la casa de su padrastro, acaban por llegar al sitio donde el río se une con la bóveda celeste y empiezan a ascender; los Musach se transforman en las Pléyades y su balsa en Orión. El periplo acuático recomienza, sin embargo, cada año, cuando, hacia mediados de abril, las Pléyades desaparecen del horizonte occidental y se abisman río arriba sobre su balsa Orión, para reaparecer hacia el oriente en el transcurso del mes de junio, al término de su descenso hacia la naciente de las aguas. ¿Cómo explicarle a un extranjero obtuso, que además apenas habla la lengua de uno, estas conexiones sutiles de las que ni siquiera uno mismo es muy consciente? Pinchu habrá preferido asentir a mi pregunta y yo se lo perdono.

Como todo trabajo intuitivo, la interpretación etnológica deriva de una multitud de pequeñas observaciones acumuladas en la memoria y que llevan a una existencia ociosa hasta el día en que un hecho nuevo, pero necesariamente espectacular, permite a algunos de ellos obtener una masa crítica; un orden se delinea de pronto sin que se lo haya buscado, iluminando con su evidencia retrospectiva una parte del fárrago recopilado hasta entonces. Es cierto que trabajar en tándem torna más fácil el proceso de investigación, ya que Anne Christine y yo comparamos constantemente nuestras impresiones y dudas, y podemos, llegado el momento, poner a prueba la verosimilitud de nuestra exégesis. Así, y no gracias a las exposiciones sistemáticas de un informante de primera calidad, es cómo se ha formado en mí una idea un poco general del modo como los achuar conciben la enfermedad.

Hemos señalado que nadie en Capahuari se curaba a sí mismo, ni siquiera Mukuimp, el chamán: era siempre un hombre o una mujer de otra familia quien administraba el tsuak, o más comúnmente el tratamiento con tabaco en los seres humanos y en los perros. Además era evidente que ciertas personas eran más solicitadas que otras, dado que se les atribuían talentos particulares para sanar tal o cual afección; los buenos oficios de Naanch y de Tsukanka eran requeridos para curar el pajum, mientras que los de Wajari lo eran para el panki. Aun cuando no eran chamanes, habían adquirido su poder de otro curandero completamente especializado. La distancia debía jugar un papel importante, pues la primera cosa que se le pidió a Taish cuando regresó del bajo Kapawi para visitar a Tarir fue que emprendiera una cura de pajum con la asistencia de Tsukanka. El mismo hecho se produjo, aunque esta vez para el panki, con Antikiu, un hombre del Kurientza que había pasado una temporada en casa de Titiar.

Nuestro viaje a Sasaima precisó estas impresiones confusas. La gente de la región les pedía sin cesar a Tsukanka y a Wajari que intervinieran para curar los sunkur más diversos y repetidas veces insistieron para que yo asistiera. Mukuimp, por su lado, se ocupaba de los tunchi declarados, ya que no hay ningún chamán en Sasaima. Además pude asistir a la transmisión del poder de curar el pajum, concedida por Tsukanka a Tirinkias, joven yerno de Picham, a cambio de dos gallinas. Nada más decepcionante por lo demás, aunque típico de todos esos pequeños rituales expeditivos que hacen el pan cotidiano de la etnología: mientras que Tirinkias, sentado a sus pies, le tendía sus manos, Tsukanka dispuso diez bolitas de tabaco seco –ocho pequeñas en las junturas de los dedos y dos grandes sobre las palmas– y luego, tomándolas una a una, las metió en la boca del joven, que se las tragó; después de pasar las manos sobre las de Tsunkaka, Tirinkias se friccionó enseguida los brazos y finalmente hizo sonar cada uno de los dedos del viejo tirando de las falanges. Comentario malhumorado de Tsukanka: "El tabaco bebe el pajum cuando se barre con las manos". ¡Se comprenderá por qué me abstengo, en general, de pedir explicaciones! Mukuimp agregó que se procede así durante la iniciación de un chamán, a veces con pimiento en lugar de tabaco.

Las curas que observamos apelan en grados diversos a esas técnicas que llamamos "mágicas" a falta de mejor nombre y que están lejos de ser patrimonio exclusivo de los chamanes: "barrer" *(japirtin)* para disipar o paliar la enfermedad, "soplar" *(umpuntrutin)* el aire o el tabaco sobre el cuerpo del paciente o sobre un líquido que él deberá ingerir, "chupar" *(mukuntratin)* la parte que duele para extraer el mal o transmitir su fuerza, recitar fórmulas estereotipadas,

etc. Los tsuak más comunes, incluidos entre ellos los que provienen de nuestro botiquín, no pueden ser entregados sin tomar precauciones... Quien los recibe, pero también y sobre todo quien los administra deben estar en ayunas y observar la dieta por algún tiempo, incluso plegarse a los tabúes alimentarios propios de cada enfermedad. No hay nada verdaderamente depurativo en estas prescripciones: la creencia en la eficacia de una terapia no depende tanto de las propiedades inherentes al remedio como de las cualidades de quien lo administra y de las condiciones en las cuales se desarrolla la escena. En síntesis, luego de aprender la lección mientras observaba a Nayapi babear jugo de tabaco sobre la espalda de su esposa, casi todas las enfermedades son sortilegios en potencia y deben ser curados como tales. Los tratamientos por medio de las plantas "simples" no son más que paliativos dentro de esta medicina, más a gusto con los procedimientos psicosomáticos que con las recetas del herborista.

Las epidemias mismas no son indemnes a las influencias maléficas. Por cierto, se acepta con naturalidad que un chamán difícilmente pueda afectar a una multitud de personas sólo con sus tsentsak: necesitaría demasiados. Esclarecidos por un gran número de experiencias dramáticas, mis compañeros admiten por otro lado el principio del contagio, dándole a veces en su totalidad vectores sorprendentes. Desde ayer, por ejemplo, Tseremp y Tarir no dejan de recriminarme por los peligros que les hice correr al llevarlos a una región infestada de *chukuch*, como llaman ellos al paludismo. Hemos tomado, sin embargo, las precauciones usuales y les he de dado una dosis de nivaquina normal. Pero la idea de un tratamiento preventivo les parece absurda y se sienten inermes frente a una enfermedad que saben incurable, ya que han podido constatar que, si los *chukuch tsuak* –los suyos como los de los blancos– pueden curar una crisis de fiebre, no impiden su recurrencia. Según ellos, antes no había chukuch en la región del bajo Kapawi y fue un achuar proveniente de Perú el que lo trajo al Chirta, un afluente del Huasaga a cinco o seis días de marcha desde aquí; al ir a visitar a un amik junto al Chirta, Kamijiu lo llevó consigo a la ribera del Ishpinkiu, de allí se trasladó hasta un poco río abajo de donde nos encontramos por medio de Winchikiur, en cuya casa se lo pescó Nayapi. La genealogía es impecable y los agentes humanos están bien identificados, pero allí se detiene toda analogía. Mi mención de los mosquitos es recibida con una risotada general. Los kirinku tienen verdaderamente una imaginación fértil: todos saben que el chukuch es transmitido por medio de la alimentación, especialmente la chicha de mandioca, la caña de azúcar y los frutos cultivados. La interpretación de mis anfitriones no es más improbable que esas vagas emanaciones mefíticas que se creía que estaban en el origen de la malaria hasta no hace mucho tiempo en Europa, si bien la coincidencia entre la presencia de anofeles y la del paludismo debería saltar a los ojos de observadores tan atentos del reino natural. Lo que los ciega en esta caso es, sin duda, menos un defecto de atención que la imposibilidad de aceptar que un insecto desagradable, pero sin motivaciones propias, pueda ser la fuente de una epidemia tan vasta; el contagio derivado de una colación compartida se ajusta mejor a una filosofía que atribuye a los hombres la responsabilidad de casi todas las desgracias.

Las otras enfermedades infecciosas –rubéola, varicela, tos ferina o gripe– también se considera que son transmitidas al compartir alimentos. La noticia se difunde velozmente desde que un caso se declara y todas las visitas son entonces suspendidas, aunque, según el testimonio de los achuar, el reagrupamiento del hábitat en la aldea vuelva inevitable el contagio. Tal es el argumento principal que esgrimen Taish, Tsamarin o Nayapi para no imitar el ejemplo de la gente de Capahuari. Desde que la viruela (*keaku sunkur*, "la enfermedad roja") desapareció, la gripe (*penke sunkur*, "la enfermedad absoluta") causa grandes estragos, con una virulencia particular que explica, quizás, que se le atribuya a veces su desencadenamiento a la acción de un chamán. Eso es lo que deduzco de una historia que Tarir me contó poco antes de llegar a lo de Taish, mientras pasábamos delante de un terreno abandonado muy antiguo al borde del Kapawi. Siete u ocho años atrás, varios hombres que viven actualmente en Capahuari construyeron su casa en ese sitio. Ahora bien, no lejos de allí vivía un poderoso chamán quechua, llamado Mukuchiwa, que vio con inquietud esta concurrencia repentina sobre su coto de caza. Envió una anaconda invisible a instalarse en las orillas del pequeño poblado y contaminar a los recién llegados con una gripe implacable, con la finalidad de hacerlos huir pronto. Éstos llamaron a Chalua, otro chamán quechua de formidable reputación, que detectó al monstruo y lo cazó en el curso de un trance memorable. La huida de la anaconda, atestiguada por un súbito descenso de las aguas del río, no resolvió nada; la gripe estaba muy bien establecida y los sobrevivientes escaparon rápidamente sin darse tiempo para enterrar a los muertos. Por este artificio original, la creencia en el poder infinito de los chamanes y la especificidad del modo de propagación de las epidemias se encuentran reconciliados.

Algunos sunkur considerados contagiosos escapan totalmente a la grilla de mi modesto saber médico. Tal es el caso muy común del "blanqueo" *(putsumar)*, una especie de anemia que afecta a pequeños y grandes y sobre el que se sostiene con firmeza que se propaga a la velocidad de la luz, o el de la "carcoma" *(mamu)*,

cuya variedad de síntomas hace muy difícil clasificar –erupción de granos en un niño de Capahuari, ulceración del rostro en otro y probable cáncer de rodillas en los hijos de Kawarunch en Sasaima–, pero cuya transmisión se reconstruye de individuo a individuo hasta su fuente entre los shuar. En definitiva, las epidemias no son autóctonas; provenientes de Perú, de los quechuas, de los shuar o de los blancos, el origen del mal se sitúa entre los otros, no sin verosimilitud histórica. En tales casos, los achuar admiten con facilidad la eficacia de los medicamentos occidentales, ya que una enfermedad nunca será mejor curada que por aquello que la ha provocado. El fracaso del remedio los convence, por el contrario, de que se han equivocado en el diagnóstico y el sunkur contagioso se convierte de nuevo, a fin de cuentas, en un tunchi disfrazado. ¡Simples y bellas certezas frente a la iniquidad de los males del cuerpo y cuyo consuelo nos gustaría tanto poder compartir!

Quizá para consolar a Makatu del tampunch que era tal, pero también, dice él, porque ella es para él una lejana hermana "entroncada", Tseremp le regaló un conjunto de hilos de coser y de agujas que yo mismo le había dado a su esposa hacía unas semanas. Desde que llegamos, el ir y venir de intercambios no ha cesado un instante entre mis compañeros de Capahuari y el hogar de Nayapi. Todos participan en este molinete de dones y contradones, cuya lista, llevada por mi propia mano, parece la pizarra de una tienda de comestibles de campaña: Tseremp le da a Nayapi una radio, una linterna, un traje de baño, una punta de arpón, una pieza de cotonada, y a Makatu un machete y enseres de costura; Nayapi le da a Tseremp una trenza de shauk que llevaba Makatu; Tarir le da a Nayapi su cartera *uyun* de pelo de mono y a Makatu un carretel de hilo de pescar de gran calibre; Makatu le da a Tarir brazaletes tejidos, etc. Como se ve, las mujeres no son excluidas de estos pequeños negocios en los que ellas pueden trocar su propia producción; sin embargo, sus alfarerías con perlas de vidrio o sus perros continúan perteneciendo a sus esposos, que pueden volver a ponerlos en circulación, con la condición implícita, pero imperativa, de reemplazarlos rápidamente con sustitutos del mismo valor o de la misma naturaleza: la paz de la pareja tiene ese precio.

Esta serie de transacciones contrasta con la ausencia total de intercambios durante nuestro paso por lo de Taish, no obstante amik de Tarir, y refleja el interés muy especial que Tseremp y Tarir tienen en Nayapi. Las razones son eminentemente políticas: Taish es un marginal prendado de la soledad, mientras que Nayapi está instalado en el corazón de una sólida red de alianzas que

cubren todo el bajo Kapawi y puede contar, si lo necesita, con un respaldo apreciable en un conflicto. El trueque no es más que un pretexto para granjearse su apoyo tejiendo lazos de obligaciones mutuas donde el detalle de las cosas intercambiadas importa muy poco. Testimonio de ello, por ejemplo, es el intercambio rápidamente operado en las posiciones de parentesco de unos y de otros. Puesto que todos los achuar son idealmente parientes, los hombres de la misma generación, pero que no pueden determinar sus conexiones genealógicas exactas, se llaman en general "hermano", relación que, en este caso, no implica ningún deber particular. Tal es la solución que eligieron Tarir y Tseremp frente a Nayapi cuando llegamos. Desde el día siguiente, sin embargo, ambos le dicen "cuñado", dando a entender con ello que desean instituir con él una relación de afinidad simbólica, es decir, fundada sobre compromisos recíprocos de asistencia idénticos a los que unen a los parientes próximos por alianza. La propuesta fue aceptada por Nayapi, que respondió de la misma manera, preludio quizás al establecimiento de un lazo amik que vendrá a formalizar de manera más estricta el acuerdo proyectado.

Dado que sirven en gran parte para fomentar o para cimentar alianzas políticas, los intercambios de bienes no conciernen, pues, únicamente a los amigos rituales. Sean cuales fueren los socios, el código de transacciones permanece idéntico: los dones y contradones se hacen siempre en ocasión de las visitas, de manera aparentemente espontánea, ya que es muy raro escuchar formular un pedido preciso. Asimismo, no se expresa ni se espera ningún agradecimiento cuando un objeto cambia de manos y los dos socios se apuran a retomar el diálogo como si no ocurriera nada. No obstante, es de muy mal gusto brindar de inmediato una contraparte, ya que implicaría la voluntad de liberarse lo más pronto de las obligaciones derivadas de una deuda y, en consecuencia, el rechazo tácito de la relación de dependencia mutua instaurada por el regalo; en suma, casi una declaración de enemistad. Si bien se desarrolla sin negociación ni regateo explícito, este sistema de intercambio silencioso parece satisfacer las expectativas de la mayoría de la gente. La razón es que cada uno se halla al corriente del estado de las riquezas y de las deudas de casi todo el mundo, pues este tema, que no se aborda nunca con las personas concernidas, constituye en cambio un trozo selecto de las conversaciones con parientes y vecinos. Así, cuando un hombre se entera de que uno de sus deudores acaba de recibir o de fabricar un bien que él codicia –un fusil, por ejemplo, o una piragua–, hará saber a todos que su vida se halla expuesta porque no tiene fusil o que está condenado a la inacción porque no dispone de una piragua, noticia que llegará pronto a oídos

de la parte concernida. La transferencia podrá ocurrir, entonces, en el curso de una visita aparentemente fortuita y sin que haya mediado un pedido expreso.

La rareza de los bienes intercambiados, las diferencias de estatus entre los acreedores y el complejo entrecruzamiento de las deudas tornan el tráfico de dones y contradones más complejo de lo que que parece, forzando a cada uno a efectuar elecciones entre obligaciones contradictorias. Las transacciones recientes de Tseremp proporcionan una bella ilustración. Hace un tiempo, Tseremp recibió del padre de su mujer, Tsukanka, un fusil con varilla que había obtenido de su amik Washikta durante nuestra estancia común en Sasaima. Tsukanka le hizo saber a Tseremp que necesitaba un buen perro de caza, ya que Washikta había formulado indirectamente ese deseo. Antes de embarcarse con nosotros para la expedición al bajo Kapawi, Tseremp contaba con obstener ese perro de Nayapi; se lo habría dado enseguida a Tsukanka, quien, a su vez, se lo habría dado a su amik Washikta en compensación por el fusil. Nayapi estaba endeudado con Tseremp porque este último le había hecho conseguir ese mismo fusil por intermedio de Taish con el fin de saldar una deuda que databa de varios años y muy probablemente también para preparar el terreno de una futura alianza a sellar durante nuestro paso. Sin embargo, el asunto se complicó porque Tseremp acariciaba la esperanza de ser contratado como mano de obra al fin de nuestro viaje por una compañía petrolera que realizaba prospecciones al norte de Montalvo; así, no podría hacer traer el perro a Capahuari antes de mucho tiempo. Para resolver el problema, Tseremp le dio a Tsukanka una radio que había recibido de su amik Titiar, el marido de su hermana, la cual a su vez la había obtenido de un amik shuar que se la había comprado a un misionero evangelista. Tsukanka, que no tenía ningún interés en una radio, pues lo que su amik Washikta deseaba era un perro, le sugirió entonces a Tseremp recuperar la radio, venderla en el campamento petrolero y enviarle el dinero por avioneta a un amik shuar de Tsukanka; este último compraría el perro entre los shuar y Tsukanka iría a buscarlo. Esa admirable combinación se desmoronó ayer por la mañana, cuando Tseremp le dio la radio a Nayapi. Tseremp codiciaba, en efecto, una gran piragua que Nayapi está terminando de construir; regresará a buscarla en unos meses, la traerá a Capahuari y se la obsequiará a Titiar en contraparte de la radio. En vano se buscará una racionalidad económica o una motivación mercantil en ese ballet que hace que dos artículos de pacotilla pasen de mano en mano a lo largo de interminables senderos y de ríos crecidos. Ninguna ganancia material es previsible al final, en todo sentido provisorio, de la cadena de transacciones, pero Tseremp, al hacer esto, habrá reforzado los lazos con

individuos cuyo apoyo descuenta, más cerca con su cuñado Titiar y más lejos con su nuevo aliado Nayapi. Por cierto, Tsukanka vuelve a encontrarse momentáneamente endeudado y Tseremp es de nuevo su deudor; no es muy grave, pues un yerno está de todos modos eternamente en deuda respecto de su cuñado por la mujer que ha recibido en matrimonio.

Sin duda habría sido más fácil para todo el mundo transferir la deuda y que Tseremp o Nayapi reintegraran directamente a Washikta, puesto que uno y otro lo conocen. Pero nada sería más extraño a la filosofía achuar de intercambio que tal compra de créditos. A diferencia del capitalismo mercantil, donde el movimiento de objetos engendra lazos contractuales entre los que participan de él y donde las relaciones entre individuos se establecen a través de las cosas en razón del beneficio que cada una de las etapas de su circulación permite acumular, el trueque al que se entregan mis compañeros reposa sobre una relación personal y exclusiva entre dos socios solamente, cuyo intercambio de bienes proporciona la ocasión más que la finalidad. Tal relación no podría ser entendida río arriba o río abajo por ninguno de los que se han servido o se servirán de esos mismos bienes con el fin de perpetuar, ellos también, una relación del mismo tipo. Además de que tal sistema no afecta en nada al valor de los objetos intercambiados, que permanece constante cualquiera sea el número de manos entre las cuales pasan, previene la constitución de verdaderas redes comerciales. El amik de mi amik no es mi amik; de hecho, a menudo es mi enemigo.

La ausencia de toda conexión entre los diferentes pares de socios que intercambian hace que los bienes puedan circular a través de distancias considerables, pero no las personas; desde el momento en que un achuar ha abandonado el límite del territorio de su amik más lejano, vuelve a encontrarse en terreno enemigo. Esta situación restringe considerablemente los viajes y pone obstáculos a quienes aspiran a desplazarse; de allí el interés que Tseremp y Tarir demuestran por acompañarnos: según ellos, nuestra presencia es una garantía para su protección, dado que los militares de Montalvo les han dado a entender a los achuar que los dejan en libertad de guerrear entre sí a condición de que no impliquen en sus asuntos a los blancos. El aislamiento extremo en que los jíbaros se encuentran desde hace varios siglos sin duda es debido, en parte, a esta limitación de los desplazamientos y al repliegue sobre sí que ella entraña. A diferencia de otros pueblos de la Amazonia, los del Orinoco o del Ucayali especialmente, que emprenden periplos en piragua de varios cientos de kilómetros para intercambiar sal, curare o plumas, muchas veces hasta puestos de mercado dotados de un verdadero estatuto de extraterritorialidad, ningún sistema de salvo-

conducto ha permitido nunca a las expediciones comerciales atravesar la ciudadela jíbara. Ninguna huella existe aquí de esas vastas confederaciones interétnicas que se han ido insinuando en otras partes a lo largo de las rutas del trueque.

La siesta trae una sorpresa y la clave de un largo misterio. Tii viene a devolverle la visita a Nayapi en calidad de vecino para confiarle una misión: Yaur, el cuñado de Tii, llegó ayer a su casa desde el bajo Copataza para reclamarle a Sumpaish el tumash que este último le debe en compensación por la viuda de su hermano Ikiam, y Tii desea que Nayapi sirva de intermediario ante Sumpaish para la negociación. Yaur quiere un fusil y dos cajas de cartuchos, que por otro lado tiene posibilidades de obtener, ya que Tsamarin declaró cuando pasamos por su casa que con gusto le daría su fusil a su hermano Sumpaish si Yaur reclamaba el tumash. En el estilo ampuloso propio de este género de conversación, donde cada uno se extiende interminablemente sobre los motivos y las justificaciones de los diferentes protagonistas, ambos hombres develan poco a poco todos los detalles del "caso Ikiam".

Se recordará que la historia empezó hace unos meses con la huida de Pinik, harta de los malos tratos de su marido; descendiendo el Pastaza en piragua, desembocó en el bajo Kapawi donde Sumpaish la tomó por esposa. Muy decidido a vengar esta afrenta, Ikiam partió con el propósito de matar a la pareja ilegítima, pero desapareció de golpe, sin dejar huellas. Ahora bien, recientemente se reveló que Sumpaish no tuvo nada que ver en esta desaparición y que el verdadero instigador fue el propio padre de Pinik, un poderoso chamán con el nombre de Ujukam. Primero, favoreció la huida de Pinik procurándole una piragua, herido de ver a su hija golpeada por su yerno bajo su propio techo pese a haberle dirigido constantes reprimendas. Como Ikiam clamaba a voz en cuello que iba a perseguir a la joven y matarla, Ujukam se puso de acuerdo en secreto con su cuñado Washikta de Sasaima para que el hombre fuera interceptado en el curso de la ruta y puesto fuera de juego. Por lo que se dice, fue tanto por amor paternal como por la salubridad pública; él mismo chamán, Ikiam tenía una reputación execrable y se lo acusaba de repartir tunchi a diestra y siniestra, embrujando incluso a los perros por pura maldad. En razón del crédito que se le daba como chamán, Ujukam estaba bien ubicado para propagar tales alegaciones, probablemente motivadas en parte por el deseo de quebrar la carrera de un rival. La víspera de la partida de Ikiam, Ujukam previno a Washikta, que en compañía de su cuñado Narankas se apostó desde el alba del día siguiente sobre la ribera del brazo principal del Pastaza. Para más verosimilitud, fingieron pescar. Cuando Ikiam apareció, enarbolando ferozmente su tawasap y sus pinturas de guerra, Washikta y Narankas lo llamaron desde la orilla para conversar; él les explicó sus proyectos y deploró que su hermano Yaur se hubiera negado a acompañarlo. Los dos cómplices compartieron su infortunio y le propusieron darle una buena mano. Como se acostumbra en casos parecidos, donde se imitan de algún modo los combates por venir, cada uno se puso a blandir su fusil haciendo declaraciones encendidas; saltando con cadencia en un pie y en otro, exaltaron la unión y celebraron por adelantado sus hazañas. Cuando la excitación llegó a su cumbre, Narankas descargó su arma al aire, pronto seguido por Ikiam; era lo que esperaba Washikta, que disparó a mansalva sobre el pobre imbécil ahora sin defensa. Luego, arrojaron su cuerpo lleno de piedras al río.

Si la considero retrospectivamente, esta historia ilustra de maravilla la manera tragicómica en que los rumores, las falsas noticias y las hipocresías se combinan para formar la trama de la vendetta. Desde el origen, hubo quienes sabían y quienes no sabían, los primeros mientiendo a los segundos, activamente o por omisión, por razones en cada caso diferentes. Así, cuando Tayujin, de regreso de Sasaima, trajo la noticia de la desaparición de Ikiam bien al principio de nuestra estadía en Capahuari, debía ya conocer a los culpables, ya que venía de pasar varios días en lo de uno de ellos, su propio hermano Narankas; sin embargo, fue él quien le sugirió a su suegro Tsukanka las dos hipótesis en boga por entonces en Capahuari: la variante Sumpaish y la variante Kawarunch. ¿Temía ser excluido si se enteraban de que su hermano se había mezclado en el asesinato del tío de Auju, la madre de su esposa? Durante nuestra visita en Sasaima, Washikta se cuidó mucho de revelar su papel en el asesinato de Ikiam delante de la gente de Capahuari, sosteniendo la duplicidad hasta el punto de dar a su amik Tsukanka el arma de la que se había servido, el mismo fusil que se halla ahora en manos de Nayapi. Sólo Auju dudó de Washikta, sin poder apuntalar sus sospechas. Pero el verdadero blanco de las bromas fue el desdichado Kawarunch; único hombre de Sasaima que se mantuvo en la ignorancia de lo que había pasado realmente, se vio acusado del crimen por el mismo que lo había cometido y que tuvo el placer maligno de propagar esta calumnia gracias a la complicidad activa de Tukupi y de sus parientes. Tukupi no dejó de diseminar estas imputaciones falsas, sin duda para proteger a Washikta y a Ujukam, en particular cuando afirmó ante Yaur que Sumpaish se había jactado delante suyo de haber matado a su hermano. El colmo del ridículo fue alcanzado por Kawarunch cuando se dirigió hacia el bajo Kapawi en compañía de su cuñado Narankas para reclamarle a Sumpaish de parte de Yaur un fusil en compensa-

ción por el asesinato de Ikiam. Puesta al corriente por Ujukam, la gente del bajo Kapawi sabía muy bien que Narankas había participado en el asunto, pero nadie sacó del engaño a Kawarunch, a quien se le dijo solamente que Sumpaish no había podido ejecutar aquello de lo que se lo acusaba. Se cuenta aquí que Narankas permaneció inmóvil durante estas negociaciones, con la mirada fija en el suelo. Yaur es el otro engañado de esta aventura; muy pusilánime para ayudar a su hermano a lavar su honor y responsable de haberlo dejado afrontar solo una situación peligrosa, frecuentó a Ujukam durante meses, dicutiendo con él la posibilidad de obtener de Sumpaish una indemnización por un crimen del que su vecino era el instigador. Yaur está ahora al corriente de todo, pero no tiene mucha intención de vengarse en lo inmediato. El fusil pedido a Sumpaish a cambio de la viuda de su hermano satisface sus modestas ambiciones; ni él ni Sumpaish quieren problemas y la negociación debería pronto quedar concluida. Ocurre de manera totalmente distinta con el tumash que tendría derecho de exigir a Washikta o, incluso, a Ujukam por la muerte de Ikiam, pues se encontraría entonces solo frente a un grupo de aliados peligroso y solidarios que, por lo demás, nunca han reconocido su culpabilidad.

Uno podría sorprenderse de que los achuar asimilen el rapto de una mujer con la muerte de un hombre y exijan, tanto por el uno como por el otro, ser resarcidos con un fusil. Es que la reparación de las infracciones a los códigos del matrimonio obedece a un principio de devolución del equivalente sustraído, en todo sentido idéntico al que gobierna la venganza de una muerte: privado de una persona que está en deuda con él o sobre la cual ejerce una tutela, el acreedor se considera autorizado a compensar él mismo esta pérdida por medio de la supresión de aquel que es responsable de ello y que, de hecho, le debe una vida. El fusil que Yaur reclama a Sumpaish no es, pues, el precio que este último debe pagar por conservar a Pinik, sino más bien el sustituto de la venganza: libera a Yaur de la obligación de matar y compra la vida de Sumpaish más que su derecho a disponer de la joven.

El vocabulario de la deuda no tiene aquí nada de metafórico; el intercambio de bienes, el intercambio de mujeres y el intercambio de vidas obedecen al mismo campo de significados y son designados por términos idénticos. Así *yapajia*, que quiere decir tanto "sacarse una deuda", "devolver" en el caso de un trueque diferido, como "vengarse", o incluso *tumash*–estricto equivalente de lo que nosotros entendemos por "deuda", es decir, también el compromiso moral– es aquello por lo que se crea y se salda una deuda. Sin embargo, la coacción personal desencadenada por la "deuda de sangre", *numpa tumash*, difiere de la

adquirida por un don: la segunda liga al deudor mientras que la primera concierne sobre todo al acreedor, que no podrá encontrar reposo antes de haber obtenido satisfacción por el asesinato de uno de sus parientes. Cuando esto tiene lugar, vuelve a ser "libre", *ankan*, desligado de toda obligación, a semejanza de aquel que acaba de saldar una deuda por medio de un contradón. A diferencia de otras regiones del mundo donde se tiene la costumbre de cambiar personas por riquezas –esclavos, por ejemplo, o esposas que son compradas a los parientes–, el pago de un fusil en contraparte de una vida no implica que el valor del hombre sea conmensurable con el de un objeto: además de que es la única circunstancia en la que tal transacción es posible, la naturaleza de lo que es reclamado sugiere una especie de justicia conmutativa donde la sustracción de una existencia es pagada con el instrumento mismo que hará posible una futura muerte. La sustitución de una vida por la potencialidad de una muerte reactiva así el crédito y perpetúa el movimiento del intercambio.

XVI. FIESTA DE BEBIDA

JALADA POR LAS MUJERES Y EMPUJADA POR LOS HOMBRES, la piragua avanza algunos metros en medio de un concierto de gritos antes de detenerse de través. Nayapi y Tsamarin retiran los leños sobre los cuales la embarcación se desliza, los disponen delante de la proa y todos se consagran de nuevo al esfuerzo. Hace ya casi tres horas que acarreamos este fardo por un sendero muy estrecho, abierto a golpes de machete, desde la pequeña colina donde Nayapi derribó el enorme tronco de cedro-acajú en el cual talló su piragua. El Chundaikiu está a unos cien metros, pero todavía vamos a necesitar un buen tiempo antes de echarla al agua en ese pequeño afluente del Kapawi. Toda una multitud ha venido de los alrededores para el ipiakratatuin, la invitación lanzada por Nayapi: además de Makatu y Mirijiar, sus mujeres, están Taish y su hermana Mamays, una viuda muy lengua larga, Kajekui, Tsamarin y su mujer, Tii y su esposa Ishtik, dos achuar de río abajo, Winchikiur y Samik acompañados de sus mujeres, e incluso tres quechuas, Isango, Chango y Dahua, flanqueados por sus respectivas esposas. Nayapi nos ha pedido que nos quedásemos unos días más en su casa para ayudarlo a terminar su piragua, objeto de gran satisfacción para Tseremp, que podrá verificar sus cualidades y sus defectos, ya que descuenta que Nayapi se la regalará. Mi compañero celebra también por adelantado la pequeña fiesta que el dueño de casa habrá de dar esta tarde para agradecer a sus invitados y espera que mitigue un poco su celibato forzado.

A pesar de la dureza del trabajo, la atmósfera es alegre. Empapados de sudor bajo un sol infernal, hombres y mujeres parecen haber abandonado en el esfuerzo en común esa reserva un poco ampulosa que marca habitualmente las relaciones públicas entre los sexos. Risas y bromas surgen a cada instante, en un quien da más continuo.

–Somos nosotras, las mujercitas las que hacemos todo –dice Mamays–; tiramos, tiramos y los hombres caen en nuestra red; siendo mujeres Tsunki, ¿cómo podrían resistirnos?

–¡Pobre Nayapi –agregó Isango, el quechua–, necesita a su mujercita Tsunki, desde que no puede follar más con Makatu y Mirijiar!

–Dices eso –responde vivamente su esposa–, pero a ti también te gustaría tener varias mujeres, como los achuar. ¡Tal vez mirarías menos a las mujeres de los demás!

Los quechuas han ido demasiado lejos y un silencio molesto se instala de inmediato. La broma de Isango es una alusión un poco pesada a la castidad que un hombre se impone cuando construye una piragua, sin lo cual ésta quedaría inestable, al igual que una pareja que rueda abrazada en la cama. Demasiado explícitamente sexual en su formulación, chocó a los achuar, que en general desprecian la excesiva licencia de tono y de actitud de los quechuas, notable durante los trabajos colectivos.

Isango es un hombre de baja estatura, que ronda los 30 años, un poco encorvado, enjuto y musculoso como un atleta, con ojos vivos y astutos que son prueba de su don de gentes. Desempeña la función de *tambero* para un minúsculo destacamento de soldados situado en la confluencia del Kapawi y del Pastaza, llamado Capitán Chiriboga, nombre de un héroe de la guerra de 1941 contra Perú. Un tambero es una suerte de peón militar; Isango tiene a cargo el mantenimiento de la ruta que conduce desde este puesto avanzado hasta la guarnición de Montalvo en cuatro o cinco días de marcha forzada. Sucedió en este sitio a su padre Etsa, un shuar del Macuma emigrado a Canelos donde se casó con una quechua, y el principal artesano de la creación del destacamento hace unos doce años. Obsesionados por la idea de controlar la frontera con Perú, una línea ficticia que atraviesa la jungla deshabitada, los militares ecuatorianos han distribuido dos o tres destacamentos en unas chozas levantadas al borde de los principales ríos que llevan a su poderoso vecino, no más de unos quince hombres, en todo el territorio achuar, para cerca de 150 kilómetros de límites. La instalación de esta fuerza por completo simbólica fue posible gracias a la colaboración de los quechuas de Montalvo que construyeron los puestos y abrieron las rutas de acceso; atienden todas las necesidades de los pobres conscriptos, demasiado asustados ante la idea de perderse en la selva o de ser asesinados por los achuar como para salir de sus refugios. Oficialmente cristianizados, prudentemente monógamos, con manejo del español y en apariencia respetuosos de las autoridades, los quechuas ofrecen auxiliares de lujo al ejército ecuatoriano, muy desconfiado de los achuar a quienes considera como salvajes de costumbres repugnantes y de jerigonza incomprensible, demasiado propensos a traicionar a su patria nominal, pues muchos de ellos viven en territorio peruano. Cada destacamento es atendido por dos o tres familias de quechuas que mantienen buenas relaciones con los achuar de los alrededores. Se trata a menudo de mestizos culturales, es decir, indios de origen shuar o achuar que se han "civilizado" hace una o dos generaciones adoptando la lengua y las costumbres de los quechuas. Hablan bien el jíbaro y conocen sus sutilezas retóricas, de lo cual Isango dio una prueba esta mañana al mantener un diálogo yaitias

chicham ortodoxo. Al igual que Isango, muchos entre ellos son chamanes famosos, ya que los achuar atribuyen a los quechuas, en particular a los que trabajan para el ejército, poderes más extendidos que los propios en ese ámbito.

Hacia la mitad de la tarde, la piragua llega al término de su recorrido. Las mujeres simulan al principio su puesta en el agua, lanzado con ímpetu un peso imaginario hacia el pequeño río donde se arrojan todas a las carcajadas. Hijas de Tsunki, el espíritu de las aguas, amansan con su presencia el nuevo medio donde el tronco vaciado comenzará de ahora en más una segunda vida. Con gran esfuerzo, la embarcación es echada luego al Chundaikiu, donde flota en perfecto equilibrio, para el alivio manifiesto de su propietario.

Una visita nos espera en lo de Nayapi: un regatón de Montalvo, llamado Jaramillo, ha venido a reclamar una deuda al dueño de casa. Como todos los mensajeros fluviales de la región, el hombre practica el *enganche*, una forma de crédito donde se les adelanta a los indios bienes manufacturados a cambio de un reembolso ulterior en mercancías naturales, generalmente productos de la cosecha cuyo valor comercial es muy superior al de los objetos entregados. Hace algunos meses, Nayapi recibió tres o cuatro piezas de tela de algodón de parte de Jaramillo, que le había pedido a cambio un quintal de fibras de palmera marfil; de esta planta muy común en la región, se obtienen crines resistentes empleadas en la Sierra para la fabricación de escobas. Con un valor aproximado de 50 kilos, el quintal es aquí más una unidad de volumen que una unidad de peso, definida por un cubo cuyo lado es medido por una vara que sirve de unidad de referencia; hacen falta muchas palmeras marfil para alcanzar un quintal y aún más trabajo para extraer las fibras del estipe y peinarlas prolijamente. Nayapi no ha realizado siquiera la tercera parte del quintal convenido, lo cual no parece molestarle ni tampoco hace enojar a Jaramillo. Quizás por ser demasiado acomodaticio para los negocios, este último tiene además un aspecto muy lastimoso. Descalzo, vestido con una camisa rota y un pantalón viejo como el mundo, apenas se distingue de los indios por una piel un poco más clara; por lo demás, domina bien el quechua y comprende el achuar. No tiene motor en la piragua y se desplaza con una pértiga ayudado por un peón quechua, en medio de un fárrago de paquetes de crines y de bultos de pieles de pecarí que va colectando por el camino en lo de sus deudores. Semanas de esfuerzo, de palabras y de intemperies para llevar a Montalvo un magro botín.

Sorprendido de encontrar blancos en el corazón de la región achuar y al principio un poco desconfiado, Jaramillo terminó entregándose a las confidencias. Obligado a dejar su provincia natal de Loja para escaparse de una vendetta

política asesina, se refugió en Montalvo un hermoso día de 1949 tras un periplo de varios meses por los Andes y la selva. La Amazonia era en esa época un santuario para los hombres que estaban fuera de la ley y los reprobados de toda índole: como en la Legión Extranjera, no se hacían preguntas indiscretas a los aventureros que buscaban allí una nueva existencia. La pista de aterrizaje aún no había sido abierta y Montalvo apenas contaba con un puñado de soldados y dos o tres blancos que subsistían con el comercio con los indios. Jaramillo se puso al servicio de uno de esos regatones, Jaime Cevallos, y pronto se casó con la hija de éste. No podía elegir mejor: ahora muy mayor, don Jaime es una figura legendaria en toda la región al norte del Pastaza, estimado tanto por los pocos blancos que residen allí como por los indios, a los que conoce más o menos a todos personalmente. Es el último sobreviviente de los tres hombres que fundaron Montalvo durante la Primera Guerra Mundial como puesto de negocios para la colecta del caucho; sus dos patrones, Juan Jerez y Ángel Montalvo, abandonaron el tráfico de balata en los años treinta, cuando se volvió menos rentable. Don Jaime era su agente entre los indios y recorría la selva en todas las direcciones, tan a gusto con los quechuas como con los achuar, cuya lengua domina, brindándoles hospitalidad en Montalvo y recibiendo a cambio la de los achuar en sus giras; por último, "padrino" de una multitud de niños cuyos padres están ligados a él por un tramado de obligaciones recíprocas.

A diferencia de muchas regiones del Alto Amazonas donde el *boom* del caucho fue un episodio de pesadilla para los indios, reducidos a trabajar como esclavos y sucumbiendo por millares bajo los maltratos de milicias sanguinarias, los achuar y los quechuas del interior de Montalvo no tuvieron que sufrir exacciones durante ese período siniestro. Don Jaime, ciertamente, practicaba el enganche para obtener sus balas de látex, pero daba a cambio objetos antes desconocidos, sobre todo armas y herramientas metálicas que se volvieron muy codiciadas. Se encuentran aún en algunas casas achuar fusiles Mannlicher destartalados, restos de la Gran Guerra destinados por el tratado de Versalles a terminar entre los indios una larga existencia asesina.

El conflicto de 1941 con Perú puso fin a esta prosperidad común al bloquear las vías fluviales que permitían transportar el caucho hacia Iquitos, de donde era exportado por el Amazonas hacia Europa y América del Norte. Don Jaime se conformó con los productos cosechados, que son menos lucrativos, llevados en piragua desde Montalvo hasta la misión dominicana de Canelos y de allí hacia los Andes por malos caminos de mula. Jaramillo retomó ahora la posta de lo que dice considerar una misión civilizadora más que un negocio, y que es en realidad el

cumplimiento de un designio de juventud, una vida libre y aventurera conducida a la manera de un soliloquio bajo el refugio de la gran selva. Trapero por vocación y comerciante por necesidad, este pez chico de la trata es aceptado por los achuar con ecuanimidad, acaso porque reconocen en él, como en su suegro, todos los signos de un escepticismo moral demasiado profundo como para que se encuentre duraderamente alienado por el gusto del poder o el espíritu lucrativo.

Jaramillo regresó a Capitán Chiriboga con las manos vacías, tras una corta amonestación pronunciada sin convicción y recibida sin inquietud. Puede comenzar el *namper*. En vistas de la fiesta, las mujeres de Nayapi han preparado enormes cantidades de chicha de mandioca que dejaron fermentar durante varios días con jugo de caña de azúcar para alcoholizarla más. Los hombres están sentados en semicírculo sobre troncos en el tankamash, mientras que las mujeres reunidas en el ekent van y vienen incesantemente para que beban directamente de las calabazas. A diferencia de las visitas normales en que a uno le ofrecen un pininkia para saborear a gusto, es imposible escapar a la embriaguez durante un namper, ya que las mujeres le enchufan a uno su recipiente entre los labios con alegría sardónica y lo mantienen inclinado hasta que su contenido haya desaparecido por completo en la garganta. Anne Christine se divierte maliciosamente secundando a las anfitrionas, para gran asombro de los hombres a quienes de inmediato les gusta esta novedad. Pinta tras pinta de una chicha de sabor agridulce se tragan así en medio de sofocaciones y con perjuicio de la ropa que recoge lo que sobra de cada trago. Es inconcebible sustraerse a esas repetidas vueltas; el objetivo de la borrachera no consiste en saborear la bebida sino, como suele ocurrir entre los pueblos bebedores de cerveza, en consumir la mayor cantidad posible en el tiempo más breve con el fin de alcanzar la embriaguez. Ésta no se hace esperar: el murmullo de las conversaciones se vuelve más animado y la elocución menos clara, una vaga sonrisa ilumina ojos turbios, las bromas se ponen más pesadas y las risas, más enfáticas.

La mayoría de los invitados se ha vestido con su ropa de gala. Muchos hombres se peinaron con la tawasap y algunos se han colocado torsadas de shauk o collares de dientes de jaguar; Samik enarbola incluso un *kunch wearmu* que le cuelga del cuello: una larga banda tejida, adornada con una mezcla de esquilas de *nupir*, los frutos secos de una especie de capoquero, y de colgantes hechos con monedas enganchadas a huesos de tucán; el conjunto tintinea de manera encantadora con cada movimiento del torso. Varias mujeres tienen también cinturones de nupir y crepitan como las cortinas de mostacillas en el Mediodía francés. Contrariamente a los hombres que llevan sus shauk bastante sueltos,

las mujeres los tienen enrollados en hileras apretadas alrededor de los puños y del cuello, a la manera de collaretes alegremente coloridos. Algunas se han colocado finos labretes bajo el labio inferior, que se mueven sobre el mentón y subrayan el dibujo de la boca mucho mejor que un maquillaje. Esta ventaja no es ignorada por quienes la adoptan; Irarit, la jovencísima mujer de Winchikiur, juega con su varilla de una manera deliciosamente provocativa, haciéndola girar, dando golpecitos y retirándola para chupetearla con cara ingenua bajo la mirada furtiva pero concupiscente del pobre Tseremp.

Samik ha comenzado a tocar el tsayantar, el arco musical. Así como está en concordancia con las alucinaciones del natem, la música es también propicia para la euforia del alcohol, agridulce y monótona, acunando al espíritu adormecido al que despierta de repente con una disonancia. A pedido de sus invitados, Nayapi entona un *nampet* con voz firme.

Cacica de copete vibrante de amarillo, soy el cacique que viene de lejos
Por el camino, por el camino, vibrante de amarillo, te había encontrado
¿Y qué vas a hecerme?, me preguntabas, me preguntabas
¡Ha hai! ¡Ha ha hai!
Era eso mismo, eso mismo era
Cacica de las colinas, iba, iba hacia tierras lejanas y en el camino te he encontrado
Ya me habían rechazado, tan solo, tan solo
En el camino al haberte encontrado, de pie, de pie en el camino, los pechos te /he chupeteado
Tan solo, tan solo, sin embargo, por el camino mismo, en todas partes sobre tu /cuerpo mi mirada se detuvo
¡Ha ha! ¡Ha ha hai!
Cacica de las colinas, cacique de las alturas, por el camino te he encontrado
Con exceso de amarillo, ¿qué vas a hacer?, me has preguntado
Y yo, llevado, conducido, transportado, toda entera te he contemplado
¡Ha hai! ¡Ha ha hai!
Y tú al volver a tus tierras, a tus mismas tierras, ¿a mi nido no vas a disparar?
¡Ha hai! ¡Ha ha hai! ¡Ha hai! ¡Ha ha hai!

En el ekent, las mujeres murmuran riendo y Mirijiar se adelanta para responder a Nayapi.

En el desvío del sendero, plantada allí, ella me lloraba
¡Ha hai! ¡Ha ha hai!

Mujer de otro río, inclinada, inclinada sobre el agua, en el desvío del sendero, /plantada allí me lloraba
¡Ha hai! ¡Ha ha hai!
Mujer apoyada sobre la superficie de las aguas, conmigo te llevaré, le decía yo, /plantada, plantada allí, me lloraba
¡Ha hai! ¡Ha ha hai!
Mujer de otro río, inclinada, inclinada sobre el agua, plantada allí, me lloraba
¡Ha hai! ¡Ha ha hai!
Mujer apoyada sobre la superficie de las aguas, mujer de labios provocativos, /plantada allí, me lloraba
¡Ha hai! ¡Ha ha hai! ¡Ha hai! ¡Ha ha hai!

"¡Ijiamprami! ¡Ijiamprami!", gritan los hombres, "¡bailemos, bailemos!" "Es nuestra música la que hace bailar a las mujeres; ¡ellas sólo saben cantar!" Sin duda aguijoneada por la observación, le bella Irarit se lanza en un nampet de ritmo más vivo que los anteriores.

Cuando todos van a bailar, yo solamente hago lo mismo
Cuando todos los tatús van a bailar, yo solamente hago como ellos
Cuando los acuchis van a bailar, yo solamente hago como ellos
Cuando los agutíes van a bailar, yo solamente hago como ellos
Cuando la achira florece, yo solamente hago lo mismo
¡Ha hai! ¡Ha ha hai!
Cuando los tatús van a bailar, yo me quedo quieta
Cuando los acuchis van a bailar, también estoy quieta
Cuando los agutíes van a bailar, también estoy quieta
Cuando los cervatillos van a bailar, también estoy quieta
Y yo soy lo que hago
¡Ha hai! ¡Ha ha hai! ¡Ha hai! ¡Ha ha hai!

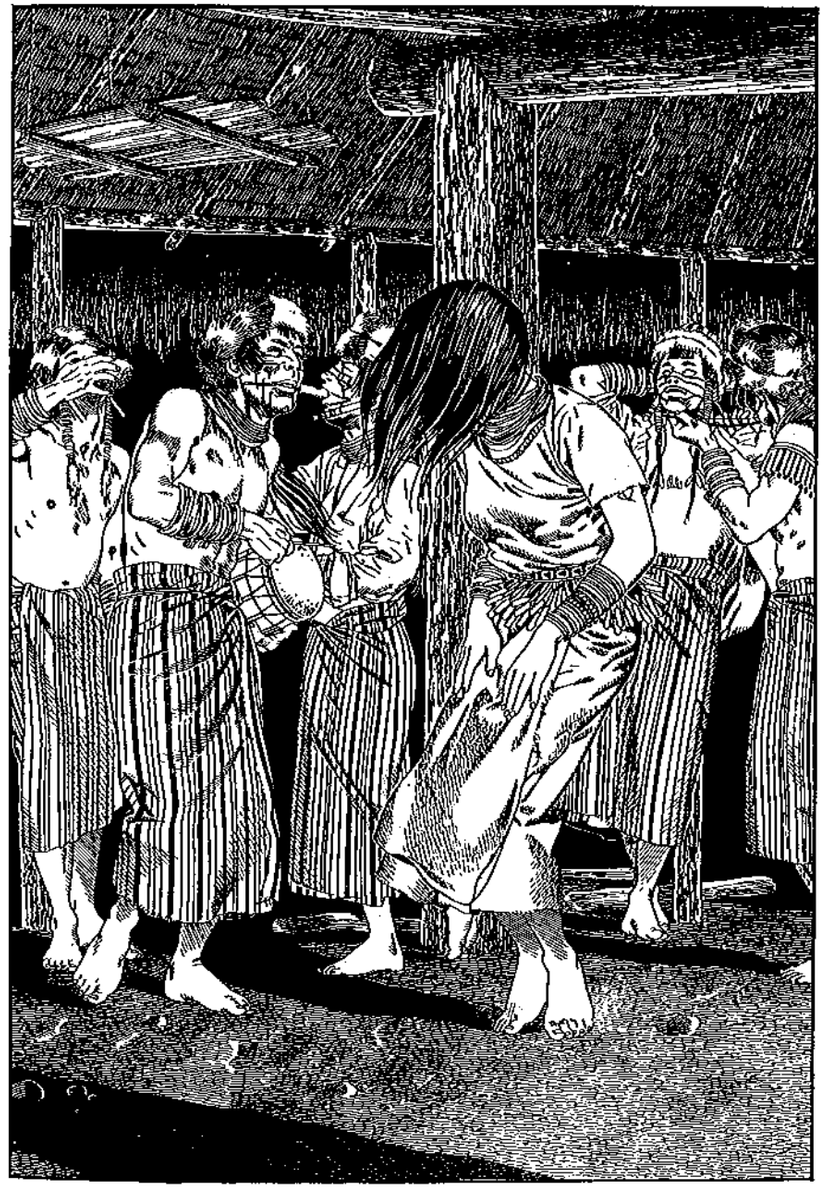
Contrariamente a los anent, monólogos del alma cuya eficacia mágica reposa sobre una intencionalidad secreta, los nampet son cantos profanos y públicos, que exaltan el amor y sus excesos mediante figuras alegóricas sutiles y codificadas como las de la poesía del amor cortés. El encuentro accidental en un camino, el desprecio de sí mismo, la soledad del viajero, las imágenes bucólicas, el *spleen* de los amantes, las metáforas tomadas de la vida de los pájaros, el misterio del río se cuenta entre los tropos más comunes que un auditorio conocedor aprecia como expresión de evocaciones de diferentes registros de la pasión amorosa. Si nampet comparte la raíz de namper, la fiesta de la bebida, se puede ver

aquí que no se trata de una canción para beber, sino de una especie de madrigal, a veces en parte improvisado, y que está en concordancia con la embriaguez sólo porque ésta libera, por un momento, de la timidez que experimentan hombres y mujeres para expresar en público sentimientos demasiado personales.

Puesto en ritmo con la copla de Irarit, Nayapi se apodera de su tambor y exhorta a todo el mundo a bailar. Sosteniendo el instrumento bajo su brazo izquierdo, lo golpea con un palillo en un ritmo de cuatro tiempos y comienza a girar, a paso regular, alrededor de los pilares principales de la casa. Después de algunas vacilaciones, Tii lo sigue, provisto igualmente de su tambor; enseguida se les une Samik que continúa tocando su tsayantar, luego Winchikiur con su *pinkui*, una larga flauta travesera de dos agujeros reservada para la ejecución de la música de danza –a diferencia de la flauta corta *peem* que, por su parte, está consagrada a los anent–. Sobre el fondo regular de los golpes de tambor, las dos melodías se cruzan armoniosamente, ya que el arco musical forma un continuo modulado al unísono con la flauta, pero del que ésta se despega por momentos en bruscas variaciones de intensidad hacia los agudos. Poco a poco, casi todos los hombres se suman a esta ronda sonámbula. Imito a los que no tienen instrumentos golpeándome la panza hinchada por la chicha al mismo ritmo que los que tocan el tambor. Las mujeres, por su lado, no cesan su oficio y distribuyen al vuelo inextinguibles libaciones.

Designando a Makatu con un imperioso golpe de palillo, Nayapi la invita a atravesar el espacio deambulatorio de los hombres para bailar con él en el centro de la casa. Acompañada de los *¡pai! ¡pai!* fervientes de la asistencia, se lanza en una serie de medias vueltas saltadas, con las piernas juntas y el cuerpo ligeramente inclinado hacia adelante, apoyando bien las manos sobre los muslos. En cada uno de sus pequeños brincos, la matrona rejuvenecida en un instante mueve la cabeza de un revés brusco, acariciando el aire con su cabello desatado en un movimiento a la vez incitante y lleno de abandono. Nayapi se limita a dar vueltas a su alrededor más bien pomposamente, sin dejar de tocar el tambor. Otra pareja enseguida los sigue, luego otra más, y llega el momento en que Anne Christine y yo no podemos dejar de ejecutar unos pasos de baile, más próximos a una salsa tropical que a un *ijiampramu* ortodoxo, pese a lo cual es saludado con un concierto de exclamaciones entusiastas.

En la casa apenas iluminada por el resplandor tembloroso del fuego y de las antorchas de copal, miradas fugaces, roces discretos y apartados de un instante comienzan a ponerle sal a la fiesta. En esta sociedad donde el adulterio de una esposa es un riesgo para su vida, el juego de la seducción y el comportamiento



Dibujo de Philippe Munch a partir de los documentos de Philippe Descola.

público de los amantes requieren grandes dosis de disimulo y de fineza. La manera como una mujer sirve un bol de chicha a un hombre arreglándoselas para encontrar su mano, como lo llama a media voz por su nombre y no por el término de parentesco adecuado, un ligero movimiento de los labios hacia el elegido, pequeños obsequios dados por un hombre a espaldas del marido o el modo como él se desvaloriza en una conversación, son algunos de los indicios casi imperceptibles de los impulsos del corazón que los interesados están preparados para comprender. La discreción es más rigurosa en tanto que constituye en sí misma un poderoso factor de atracción: el comportamiento modesto y reservado de una mujer es considerado por los hombres como un estimulante del erotismo, tal vez por un efecto de contraste con el cuadro del placer que se prometen darle.

Por lo demás, hombres y mujeres se esmeran en suplir los caprichos de la inclinación con todo un arsenal de filtros. Estos últimos son ingredientes clásicos de la vida amorosa en una buena parte del Alto Amazonas donde son conocidos con el nombre quechua de *pusanga;* los achuar los llaman *musap* o *semayuk.* Los musap más corrientes son plantas con las que las mujeres se perfuman para atraer los favores o de las que colocan un ínfimo pedazo dentro de la pininkia cuando ofrecen la chicha de mandioca a un visitante. Los más buscados son preparaciones hechas con pájaros: el corazón y el cerebro del pitilo, un pajarillo de mal augurio con pico rojo vivo cuyo silbido suave y agradablemente modulado le vale su nombre achuar de *pees-a-pees,* y sobre todo, la lengua del tucán, larga, delgada y espinosa, que se extrae si el animal ha caído de espaldas con las alas desplegadas, y con la condición de enterrarlo luego profundamente en esta misma posición. Estos dos pájaros tienen estatus muy diferentes en la gramática de las cualidades sensibles. El pitilo es también llamado "pájaro espíritu maligno", *iwianch chinki,* pues es una de las encarnaciones posibles del alma de los difuntos, asociado al loco deseo de seducción que anima a los muertos y que los impulsa, bajo sus diversos avatares, a atraer hacia ellos a las mujeres y a los niños para distraerse de su desesperante soledad. En razón de su coqueto atuendo y de una vida amorosa que se reconoce como idéntica a la de los hombres, el tucán simboliza, en cambio, la virilidad triunfante; se comprende fácilmente que cuando se halla con su enorme pico alzado hacia el cielo, los achuar le encuentren un simbolismo fálico inmediato.

Mis compañeros, sin embargo, son menos aficionados a los amuletos y a las pociones mágicas que sus vecinos quechuas. Uno de los filtros que estos últimos consideran más poderoso para atraer a las mujeres, la vulva de un delfín de agua dulce llevada como pulsera, sería, según Tseremp, una risible superstición.

En verdad, los quechuas parecen más atados a una suerte de alquimia homeopática y literal fundada en la derivación directa de las cualidades de una sustancia; más vitalistas, pues, que los achuar, para quienes los encantos son sobre todo condensados de relaciones abstractas que sintetizan a una escala reducida las relaciones que desean establecer con los hombres y los animales.

El materialismo de los quechuas va de la mano con una sociabilidad más extrovertida. Tanto hombres como mujeres, esta noche son los más ruidosos, sus ocurrencias son siempre salaces, y su comportamiento es casi un flirteo. Como Isango tomó a la mujer de Tii de la cintura para hacerla bailar, sobrepasó los límites de la licencia festiva y un vivo altercado se produce ahora entre ambos hombres. Sus actitudes son fuertemente contrastantes: mientras que Isango, rojo de cólera, sacude los puños, apenas contenido por Chango y Dahua, Tii permanece rígido y de brazos cruzados, con la cara extremadamente pálida, y recita con una voz fuerte un monólogo sobre el respeto que se le debe, entremezclado con llamados a la guerra tal como la hacen los hombres de verdad. Los achuar detestan las peleas a mano desnuda que son moneda corriente entre los quechuas y no responden a la provocación más que prometiendo vengarse próximamente, promesas tanto más inquietantes cuanto que, en su fría determinación, se vuelven a menudo efectivas. Como en la mayoría de las riñas que estallan en ocasión de fiestas de bebida, el antagonismo entre los dos hombres preexiste al motivo benigno de la disputa: Isango y Tii son dos chamanes en situación de rivalidad profesional, según Tarir, y la gran reputación del primero hace sombra a los mediocres logros del segundo. Contrariamente a lo que piensan los misioneros evangelistas, que abominan de este tipo de festividades porque según dicen suscitan conflictos y divisiones, la embriaguez es aquí tan sólo un revelador de tensiones más profundas, cuya expresión se ve inhibida comúnmente por las imposiciones del código social. Suprimir los namper, como lo desean, tendría como consecuencia volver aún más imprevisibles asesinatos que una exposición pública de los disensos contribuye acaso en parte a prevenir.

Las relaciones entre achuar y quechuas están, por lo demás, cubiertas de ambigüedad. Su afinidad es manifiesta, puesto que los quechuas de la selva son en su mayoría ex jíbaros fundidos en el curso de los dos últimos siglos en el *melting-pot* de las misiones dominicanas, donde aprendieron la lengua vehicular que hablan ahora conservando a la vez numerosos elementos de su cultura de origen. Este movimiento de transmigración étnica ha hecho que los jíbaros continúen encarnando ante los ojos de los quechuas los valores que ellos mismos han perdido cuando eligieron ir junto a los blancos, en busca de esa expe-

riencia del vasto mundo que los primeros ahora les envidian secretamente. Los quechuas admiran, pues, las virtudes guerreras de los achuar, la virilidad ostentosa de los hombres, sus aptitudes de cazadores y su resistencia física, en fin, todas esas cualidades de pueblo libre y orgulloso por las que sienten nostalgia; critican, en cambio, su duplicidad y su temperamento celoso y sanguinario, contrapartes negativas de un "salvajasismo" aún entero. A la inversa, los quechuas son vistos por los achuar como holgazanes, borrachos y cobardes, lentos y linfáticos a más no poder, a causa de un régimen alimentario indiscriminado, esa gente sin principios que se rebaja, vea usted, hasta comer perezosos, zarigüeyas u osos hormigueros; se les reconoce, sin embargo, considerables poderes chamánicos, a tal punto que jovencitos achuar son a veces enviados a aprender a lo de unos kumpa quechuas de su padre con el fin de educarse en las maneras y en la lengua de esos indios "blancos", y con la esperanza de que hereden algún día, al casarse con la hija de un chamán, la sabiduría de su suegro. El pasaje de una cultura a otra sigue siendo, pues, de mano única, pero su facilidad protegió sin duda al conjunto de los achuar de alteraciones demasiado profundas; a aquellos que sienten la atracción del cambio, les basta con atravesar unas decenas de kilómetros para encontrar en un país quechua ya familiar la máquina bien aceitada de su conversión.

Hace mucho ya que pasó la medianoche y el barullo se ha calmado al fin, mientras cada uno apacigua sus rencores o su chicha en el desorden del después de fiesta. El tsayantar de Samik sigue vibrando dulcemente en medio de los ronquidos y de las conversaciones en voz baja, mientras que de más abajo, desde el río, llegan ruidos de baño y risas contenidas. Adormecido encima de una hoja de banano, Tseremp, moroso, no tuvo buena suerte.

XVII. EL ARTE DE ADAPTAR A LOS ENEMIGOS

Después de fiesta obligada, Tseremp está de un humor sombrío y opone esta mañana un muro de obstinación contra el que chocan mis argumentos. Desde hace días insisto para que nos pongamos en marcha, con el deseo de proseguir cuanto antes un periplo apenas comenzado, pero él se encuentra muy a gusto en lo de Nayapi y no acepta con facilidad aventurarse entre gente que no conoce en absoluto. Más allá de Capitán Chiriboga, entraremos en territorio desconocido para mis compañeros de Capuahari y deberemos solicitar la hospitalidad a enemigos potenciales. Además del miedo recurrente al paludismo, Tseremp teme ahora ser asesinado por estos lejanos achuar, sin razón más precisa que las disposiciones sanguinarias que les adjudica. Intento una y otra vez la persuasión y el halago, apelo a su amor propio y hiero su vanidad, me burlo de su cobardía y lo amenazo con difundir en todas partes la noticia, le explico, sin creerlo demasiado, que nuestra presencia es una garantía de seguridad, le recuerdo, por fin, que su cuñado Wajari le ha confiado nuestra salvaguarda. Para mi gran exasperación, no hace nada. De pronto, tengo un rapto de inspiración. Uno de los hombres que deseo visitar es Nankiti, el asesino de su padre, que vive en un completo aislamiento junto a un pequeño afluente del Corrientes. Ahora bien, como ya he averiguado con discreción, Tseremp no sólo no trató de vengarse, pues era demasiado joven para ello en esa época, sino que nunca reclamó el tumash a Nankiti. He aquí, pues, el aguijón: por cierto, es un arma de doble filo, ya que nada dice que Nankiti acogerá sin disgusto este reclamo tardío; no obstante, como me he cuidado de presentar mi propuesta ante un amplio público, Tseremp no puede ya echarse atrás sin desprestigiarse.

A diferencia de Wajari, a quien le iba muy mal el calificativo, Tseremp es en muchos aspectos lo que la literatura etnográfica llama un informante típico, un intermediario acreditado al cual lo predestinan su historia y su temperamento, pero es un papel que nunca ha podido desempeñar, pues está dotado de un espíritu demasiado calculador para inspirar una amistad duradera. Astuto más que inteligente, loco por las novedades y fascinado por los extranjeros, ha tratado de captar nuestra confianza desde el principio, mostrándonos su gusto por el cotilleo, su deseo de dependencia y esa mirada distante, incluso desengañada,

sobre su propia cultura que la falta de estima donde la tienen los suyos había poco a poco agudizado. Huérfano a una tierna edad, fue recogido por su "padrino" Cevallos en Montalvo, donde aprendió el quechua y algunos modales de los blancos, antes de regresar a lo de su medio hermano Tarir en la adolescencia. Arrancado de su medio de origen y de los consejos de sus parientes durante los años cruciales en que los jóvenes achuar hacen el aprendizaje de sus habilidades de adulto, Tseremp es mal cazador y peor orador, dos defectos de educación imposibles de remontar. A pesar de sus esfuerzos, ya nunca pudo encontrar arutam, experiencia iniciática aterrorizadora que atraviesan todos los jóvenes y sin la cual no podrían pretender ser hombres completos.

Aunque consciente de no ser por entero un achuar, Tseremp no desea volverse quechua, lo cual lo deja en los limbos de una identidad evanescente, motivo de una intermitente insatisfacción felizmente atenuada por una naturaleza jovial. La distancia que exhibe frente a una cultura en la que no ha encontrado su lugar dirige sin duda su deseo de llegar a ser ante mí el intermediario buscado. Pero desgraciadamente, su saber está salpicado de lagunas para que sea admitido sin desconfianza; es más, su invitación a la connivencia me irrita en grado sumo, ya que presume de prejuicios compartidos y de una condescendencia común con respecto a aquellos de los que se espera que sea el intérprete. Sin embargo, esta disponibilidad cómplice se nutre de nuestra propia impotencia, condenados como estamos a basarnos en la asistencia remunerada de Tseremp para un viaje que ninguno de nuestros otros compañeros, ni siquiera mi amik Wajari, juzgaron oportuno emprender con nosotros. Defraudado en sus propuestas de buena fe, Tseremp ha alimentado cierto despecho al respecto y, quizá desde esta mañana, el inicio de un resentimiento.

Una visita de Tii trae oportunamente la diversión de una noticia sensacional: Kawarunch acaba de ser asesinado por Narankas y su hermano Nurinksa. Ninguna duda se cierne aquí sobre la identidad de los asesinos ni sobre las circunstancias del drama, cuyo pretexto es también una mujer. Desbordada por el mal carácter de su esposo Naranksa, Iyun se refugió hace unas semanas en lo de su padre Tuntuam, un sordomudo como el hermano de Tukupi. Furioso por este abandono, Narankas se fue a buscar a su hermano Nurinska sobre el Chinkianentza para que lo ayudase a matar a su suegro, vuelto responsable de la fuga de su hija. Recorrieron toda la región para encontrar a Tuntuam, que se había ausentado de su casa, y llegaron incluso muy al sur, hasta el Surikentza, donde el sordomudo solía ir a hacerse curar por el gran chamán Chumpi. Frustrado en su venganza, Narankas cayó un día de improviso sobre Kawarunch,

que fabricaba una piragua en la selva. Ahora bien, Kawarunch era el tío materno de la mujer de Narankas y este último sospechaba que había convencido a su sobrina de que lo dejara y que había puesto en su contra a su hermana y su cuñado. Kawarunch ejercía, en efecto, un ascendente notable sobre Tuntuam, única relación que había conservado durante sus altercados con la gente de Sasaima. Según Narankas, la animosidad de Kawarunch con respecto a él provenía del papel ridículo que le había hecho jugar en el caso Ikiam, pero también del deseo secreto de recuperar a su sobrina para desposarla. Sea como fuere, los tres hombres estaban tan enardecidos echándose en cara acusaciones descorteses que Narankas disparó sobre Kawarunch a mansalva.

La región entera está en ebullición. Según Tii, Narankas y Nurinksa se han parapetado en una casa fortificada sobre el Chinkianentza a donde hicieron ir a sus hermanos Tayujin y Jempe de Capahuari, así como a Yakum, un hermano "entroncado" que vivió entre los achuar del sur. Los hijos y los aliados de Kawarunch, Kunamp, Awiritiur, Tsuink, Yaur y Seum están reunidos en lo de Tuntuam y tantean el terreno de las alianzas: dicen poder contar con la ayuda de Wajari y Titiar en Capahuari; Tsukanka habla de sumarse y dice que va a matar a su yerno Tayujin. Como era previsible, en cambio, la gente de Sasaima no da la impresión de querer mezclarse, ni siquiera Tukupi, cuya media hermana es esposa de Kawarunch. Según la opinión general, el asesinato no tiene justifcación: Narankas y Nurinksa son "chiflados", *waumak*, jóvenes excitados que siembran la confusión con su violencia impulsiva, desprovistos de ese dominio de sí que es la marca del kakaram, el valiente.

Nayapi comienza a darse coraje, clamando con una voz de matamoros que va a vengar a su cuñado Kawarunch, cuya hermana, sin embargo, ha repudiado rápidamente; Tii le hace coro, mientras Tarir profiere sentenciosas palabras de censura que nadie escucha. Desde que se han enterado de la noticia, las mujeres de Nayapi se han entregado a lamentaciones rituales de duelo: "Padrecito, padrecito, ¡ya no te veré! Padrecito, padrecito, ¿a dónde te has ido? Padrecito, padrecito, ¡ya no me miras!". Salmodian sin pausa, de manera distraída, parece, mientras continúan con sus ocupaciones, interrumpiéndose cada tanto para intercambiar una palabras en voz baja. Tseremp se acuerda entonces de que tengo una grabación de Kawarunch y el concierto de lamentos y amenazas se detiene en el instante en que Nayapi pide escuchar la cinta. Nuestro grabador tiene una función mensajera que facilita nuestro recibimiento entre los achuar que no conocemos; dondequiera que vamos registramos noticias y saludos para parientes lejanos, acompañadas de recomendaciones de tratarnos bien, que hasta

aquí han tenido efecto. Hacer hablar a un muerto no es más que una faceta nueva en su papel de cartero magnético.

Le había pedido a Kawarunch que me contara las guerras que había mantenido en otro tiempo contra los shuar, antes de que éstos hubieran sido llevados a arrepentirse por obra de la "pacificación" misionera. Los hechos de los que habla se desarrollaron a comienzos de los años cincuenta.

¡Ayu! ¡Antuktaram! En el pasado, cuando aún no estaba casado, acompañé a mi padre Churuwia a hacer la guerra contra los shiwiar. En el pasado no teníamos fusiles, combatíamos sólo con la lanza. Los shiwiar fabricaban escudos *tantar* para protegerse, con las raíces del *kamak*; es un árbol muy duro; nosotros hacíamos lo mismo. Hicimos la guerra contra Ampam, también contra Uwa; se decía que Uwa era invencible. Una vez, habiéndonos enterado de que el tal Uwa había reunido a toda su gente para atacarnos, alistamos nuestras lanzas y nuestros escudos para ir a combatirlo. Habitaba sobre el Chiwias, muy lejos río arriba. Hubo que marchar cinco días sin parar; dos mujeres nos acompañaban.

–¿Por qué mujeres?

–Para traer alimentos; no llevamos más que cacahuetes pelados y pasta de mandioca para hacer la chicha; tuvimos mucha hambre. La casa de Uwa era muy grande, pero tenía empalizada; toda su gente estaba reunida allí, lista para salir a combatir con sus lanzas y sus escudos. Nosotros nos acercamos en fila sin hacer ruido, disimulados en el huerto. Mi padre Churuwia era el más kakaram; antes de desplegarnos alrededor de la casa, dijo: "Yo voy a atacar por delante"; los otros dijeron: "Yo voy a atacar por los lados, soñé que debía hacer así". Desde donde estábamos, podíamos ver claramente dentro de la casa. Las mujeres estaban muy alegres, reían a voz en cuello, *"¡hu, ha, hai!"*, sirviendo la chicha a los hombres; reían sin pensar que pronto habrían de verter lágrimas de duelo. Eran muchas y chirriaban como una bandada de pájaros que se abate sobre un árbol para comer los frutos. Cuando nos aproximamos a la casa para cubrirnos, algunas gallinas se asustaron y huyeron cacareando, *¡kaa-ka, kaa-ka!* Al verlas, las mujeres se alarmaron: "¡Vienen los achuar, se acercan para matarnos! ¡Muévanse! ¡Tomen sus lanzas!". Un hombre estaba tejiendo; se levantó de un salto para recoger su lanza, apoyada a su lado, pero se enredó en lo que estaba haciendo. Los otros hombres estaban sumergidos en la confusión, corrían en todas las direcciones en busca de las armas. Algunos trataban de huir y las mujeres se dispersaban gritando. Nosotros nos precipitamos hacia la casa; Churuwia exclamó: "¡Elija cada uno un enemigo! ¡No los dejen escapar!". Combatimos cara a cara, tratando de encontrar un resquicio para clavar la lanza; pero ellos sabían esquivar muy bien y parar los golpes con los escudos. Mi lanza tenía una punta afilada y mi padre Churuwia me había enseñado cómo utilizarla: *"¡Tsak!* le clavas la lanza en el pie y derribas a tu enemigo con un golpe seco; una vez caído, ¿cómo se va a defender?". Pero la lucha era larga y difícil, ya que se protegían bien, incluso de rodillas. El hombre que tejía estaba refugiado a cierta distancia de la casa, con la espalda contra un gran árbol, y entre varios tratábamos de alcanzarlo con un golpe. Pero era muy fuerte y, empujándonos con su escudo, nos derribó a todos, *¡tupej!* ¡Todos al suelo! Al levantarnos, sólo vimos el escudo apoyado contra el árbol; el hombre había huido. Algunos de nosotros arrojaron sus lanzas sobre los enemigos que escapaban, pero corrían grandes riesgos al hacer eso, ya que se descuidaban de su hombre, que podía venir por atrás y matarlos fácilmente. Por esta razón, mi padre Churuwia me recomendó pelear únicamente cuerpo a cuerpo. Durante este ataque, Uwa consiguió escapar. Habiendo logrado matar a su hijo, Shirmachi se puso a gritar: *"¡Chut! ¡chut! ¡chut!"*. Nos dispersamos en orden para encontrarnos en el sitio convenido. Allí, Shirmachi estaba de pie, blandiendo su lanza: "¡Lo he matado, lo he matado!". El regreso fue todavía más largo, porque Uwa recorría los caminos con sus guerreros para tendernos emboscadas y debíamos marchar a tientas por la selva. Al segundo día, vimos una piara de pecarís que se desplazaba hacia el oriente y la seguimos a buena distancia; como son muy ariscos, nos habrían dado alarma si hubieran percibido a los hombres. Rato después, volvimos a combatir contra los mismos. Un achuar del Kapawi, Taasham, nos invitó a hacer la guerra, porque los shiwiar habían capturado la cabeza de su hermano para hacer una *tsantsa*. Eramos muchos, armados con lanzas y escudos, y fuimos a atacarlos. En el camino, los encontramos sobre una playa pedregosa al borde del Pastaza; ellos también habían partido para tomarnos por sorpresa. En el pasado, combatíamos mucho sobre las playas, combatíamos duramente, no como ahora con fusiles. Ahora uno dispara, bien emboscado, muy tranquilamente. ¿Eso es hacer la guerra? Nosotros peleábamos cuerpo a cuerpo durante días enteros, bajo un sol terrible, sin beber ni comer. Cuando un enemigo se sentía desfallecer, se arrojaba al agua para huir. Éramos varios contra Uweiti y hete aquí que se precipita en el río con su lanza, abandonando su escudo. Nadó vivamente río abajo. Entonces Shirmachi me dijo: *"¡Chuwa!* ¡Dame tu lanza, cuñado! ¿Por qué te quedas hablando sin hacer nada? ¡Dame tu lanza! Es más corta que la mía". Desde la ribera, Shirmachi arrojó la lanza sobre Uweiti que se alejaba: *¡tup!* Se clavó en su espalda. Entonces Shirmachi se vanaglorió: "¡Yo, yo, yo, yo soy así! *¡Hai! ¡Hai! ¡Hai!* ¡Te lo dije!". Con la lanza clavada en la espalda, Uweiti se puso a gemir de dolor, *¡ararau, ararau!* Estaba a punto de ahogarse. Entonces Shirmachi se echó a nadar hacia Uweiti; deteniéndose a algunos brazos de distancia, lo desafió: "¡Yo soy así! *¡Hai! ¡Hai! ¡Hai!* ¡Así te quería ver!". Shirmachi no había llegado a sacarse la lanza de Uweiti del muslo. Pero guardó la suya consigo y trató de darle

con ella un golpe a Uweiti. Uweiti consiguió atraparla por la punta y, esforzándose cada uno de arrancarla de las manos del otro, rodaron en el agua, *¡tuntun, tuntun!*, con las lanzas clavadas en el cuerpo. Shirmachi se puso entonces a gritar: "¡El shiwiar está vengándose de mí!". En eso, Taasham hizo el *impikmartin*, rugió como un jaguar: *"¡Juum, juum, juum!"*. Acababa de matar a un enemigo: "¡Yo soy así! ¡Te dije que era así! ¡Así soy Taasham! ¡Soy Taasham! ¡Soy Taasham!". Estaba rodeado de enemigos que le arrojaban grandes piedras para destrozar su escudo; pero no las lanzaban demasiado fuerte y las piedras rodaban en la arena hasta él. Entonces, para burlarse de ellos, Taasham se agachó y mordió una de las piedras: *"¡Jai! ¡Jai! ¡Jai!"*. "¡Esto es lo que hago con sus piedras!". Mientras estaba agachado, un shiwiar consiguió herirlo en el muslo, *¡paa!* Le traspasó el muslo de lado a lado. Taasham se dobló sobre el suelo como un jaguar abatido. Pero logró extraer la lanza y, volviendo a agarrar su escudo, retomó el combate contra su enemigo. Tras una larga lucha, el shiwiar logró herir a Taasham en la cabeza, pero él continuó batiéndose como si nada, con la cabeza cubierta de sangre. Finalmente, Taasham mató a su adversario, lo atravesó a lanzazos por todo el cuerpo. Entonces Taasham fue a refugiarse en la selva, medio a los tumbos, medio a rastras, y allí desapareció. Mientras tanto, el combate proseguía de a grupos dispersos. Y se vio a dos hombres que luchaban como fieras en el río: eran Shirmachi y Uweiti, de los que todo el mundo se había olvidado en la confusión. Nos dijimos: "*¡Chuwa!* ¿Quién de los dos va a terminar matando al otro?". Entonces comenzó la refriega final y ellos mataron a cuatro de nosotros, contando a Taasham, que había desaparecido; nosotros matamos a tres guerreros, uno de los cuales era Uweiti, que sufrió en vano, y también a un joven. Los otros acabaron por huir, con sus escudos destrozados, atravesando el río a nado. Shirmachi estaba herido en todo el cuerpo, en las piernas, en la espalda, en el pecho y en el vientre; aunque temblaba de dolor, nos dijo con voz calma: "¡No es nada, llévenme a casa! No me voy a morir esta vez". Lo llevamos a cuestas, por turno. Al volver a casa, tuvimos que dar la noticia de que Taasham había desaparecido; sin duda los shiwiar habían cogido su cabeza para hacer una tsantsa. Sus viudas se echaron a llorar de modo desgarrador; se cortaron los cabellos como indica la costumbre; durante cinco días no pararon de lamentarse. Al quinto día, hete aquí que Taasham llega arrastrándose, con el cuerpo hirviendo de gusanos sobre sus llagas, cubierto de mosquitos, espantosamente flaco. Permaneció convaleciente largo tiempo; tenía heridas en los muslos, en la cabeza, en todas partes; pero ninguna era mortal y sobrevivió. Había vuelto lentamente, apoyándose en un bastón, siguiendo la ribera del Pastaza. Sus mujeres que lo habían llorado tanto lo cuidaron con diligencia; luego hicieron un namper para festejar su regreso. Así hacíamos nosotros, los achuar, cuando combatíamos con "la gente de las sierras".

—¿Ustedes también tomaban sus cabezas para hacer tsantsa?

—¡No, eso es muy malvado! Nosotros dejamos los muertos sin tocarlos. Son los shiwiar los que vienen para tomar nuestras cabezas. Nosotros, los achuar, combatimos a los shiwiar para vengar a nuestros muertos; nunca hemos hecho tsantsa. A mis tíos Uyunkar y Shirap, los shiwiar les cortaron la cabeza; fue hace no mucho tiempo; los shiwiar son como los ajaimp, se comen a los achuar para terminar con nosotros.

Esta respuesta al tema de las tsantsa es algo decepcionante, pero confirma lo que otros achuar me han dicho. Todos los hombres a los que interrogado me han afirmado enfáticamente que nunca hicieron cabezas reducidas y que esta práctica, asimilada por ellos a una forma repugnante de canibalismo, era patrimonio de los shuar, los cuales venían justamente a su región para procurárselas. Las guerras libradas contra los shuar no eran más que expediciones de represalia, a veces de gran envergadura, pero de las que la caza de cabezas estaba excluida. En esto, los achuar se distinguen de otras tribus jíbaras que reducían las cabezas de sus enemigos hasta que las autoridades eclesiásticas y militares les hicieron perder el gusto, tardíamente en el caso de los shuar, que hace sólo ocho años tomaron la cabeza de un achuar. La buena fe de mis compañeros parece fuera de duda. Ésta se mide por la fascinación horrorizada que ejerció sobre ellos una serie de láminas que les enseñé, sacadas de un fascículo publicado por los misioneros salesianos y que ilustraban de manera muy realista las diferentes etapas de la confección de una tsantsa. Las precisiones que me pedían cuando los dibujos no eran demasiado explícitos atestiguaban que no conocían la cosa más que por haber sido víctimas y que la cocina a la cual sus parientes fueron sometidos era para ellos un descubrimiento. Todo falso pudor por respeto hacia nosotros debía ser excluido: últimos jíbaros en poder continuar sin trabas la tradición de la vendetta, los achuar nunca nos ocultaron la pasión que ponían en ella ni vacilaron en darnos los detalles más macabros de sus hazañas. Referencias a la tsantsa dispersas en los cantos de guerra dejan suponer, sin embargo, que los achuar también reducían cabezas hace varias generaciones. Habrán, pues, abandonado la costumbre por razones desconocidas, mucho antes de que terminaran las guerras contra las otras tribus y sin que el recuerdo subsista entre ellos, borrado por el olvido de un pueblo sin memoria.

Sé mucho más acerca de la caza de cabezas que todos los achuar a los que he interrogado, en gran parte gracias al celo etnográfico de los salesianos, que reco-

gen desde hace décadas, entre los shuar de mayor edad, descripciones precisas de los rituales de tsantsa en los cuales estos últimos participaron en su juventud. Se sabe desde hace mucho que la preparación de la cabeza no tiene en sí misma nada de misterioso. No bien muerto, el enemigo es decapitado y los atacantes se repliegan hacia un lugar convenido, suficientemente alejado del teatro de los combates para que la continuación de las operaciones pueda desarrollarse sin mucho peligro para ellos. Allí practican una incisión en la cabeza desde la nuca hasta la coronilla y se le extraen el cráneo, los maxilares, el cartílago de la nariz y la mayoría de los músculos, antes de hacerla hervir en una marmita para quitarle su grasa. La piel es entonces rellenada de arena caliente y comienza a contraerse y a endurecerse a medida que el agua se evapora de los tejidos. Finalizada esta fase preliminar, los guerreros vuelven a su territorio cuanto antes y se confinan en una estricta reclusión en el curso de la cual prosiguen la disecación de la cabeza, tomando cuidado de remodelar los rasgos de la víctima cada vez que la piel se estrecha; la incisión posterior es enseguida recosida, los ojos y la boca son suturados y el interior de la tsantsa es rellenado de kapok.

El ritual que comienza entonces es más enigmático, pero constituye la única clave de la que disponemos para comprender esta práctica desconcertante, cuya exégesis explícita los shuar mismos no proporcionan. Éste se desarrolla en dos episodios de varios días cada uno, separados por un intervalo de aproximadamente un año y llamados respectivamente "su sangre misma", *numpenk*, y "la realización", *amiamu*. Las ceremonias consisten en un encadenamiento de figuras coreográficas y corales regularmente repetidas, primero en la morada del gran hombre que dirige el raid, luego en la del asesino: las principales son el *waimianch*, una ronda cantada al crepúsculo en torno a la tsantsa, seguida por cantos *ujaj* ejecutados por las mujeres desde la caída del sol hasta el alba, y el *ijianma*, una especie de procesión que acompaña a la tsantsa en ocasión de cada una de sus entradas ceremoniales en la casa entre una hilera de escudos golpeados en *staccato* por los hombres para simular el trueno. Además de estas manifestaciones propiamente litúrgicas, a los hombres y las mujeres les gusta también danzar y cantar nampet durante los goces más profanos y abundantemente rociados de chicha de mandioca que se desarrollan a la hora de la siesta, cuando ningún rito particular está previsto.

Los principales protagonistas de la "gran fiesta" son: la tsantsa misma, sucesivamente designada por las expresiones "perfil" y "cosa blanda"; un trío que comprende al asesino, una pariente consanguínea –su madre o su hermana– y una aliada, en general su mujer, que responden colectivamente al nombre de

"atabacados", *tsaankram*, en razón de la gran cantidad de jugo de tabaco verde que ingieren a lo largo del ritual; un maestro de ceremonias, el *wea*, término comúnmente empleado como señal de respeto para dirigirse al suegro y que hace de ese personaje un encarnación de la afinidad; la esposa del wea, encargada de dirigir el coro de ujaj femeninos y que recibe ese nombre; el "portador de ujaj", *ujajan-ju*, un hombre que oficia de intermediario entre el ujaj, de una parte, y el wea y los "atabacados", de la otra, ya que estos últimos no pueden en ningún caso comunicarse directamente con el resto de los participantes; por último, toda una serie de grupos ceremoniales de papel mucho menor, entre los que se destacan los "iniciados", *amikiu*, es decir, el conjunto de los que ya han participado en un ciclo completo de la "gran fiesta", y los *yaku*, guerreros encargados de imitar el rugido del trueno.

Entre los cantos y las danzas, diversos oficiantes realizan una multitud de operaciones particulares: se indica en la tsantsa las características sociales y espaciales del territorio a donde fue transportada; se la orna y la recuece en un caldo genésico poéticamente llamado "agua de las estrellas"; las mujeres la rocían de esperma metafórico; el asesino es primero aislado como una bestia salvaje y fétida, luego purificado y decorado con nuevas pinturas después de que ha ido a la selva en busca de una visión de arutam bajo el efecto del estramonio; el wea y él se rocían mutuamente el interior de los muslos con sangre de gallo para figurar una menstruación; es sometido a los ritos habituales del duelo –corte de cabellos y marcas de yagua sobre el rostro–; introduce hongos en una chicha de mandioca especial para hacerla fermentar, poniéndose así en el lugar de las mujeres, cuya saliva cumple la misma función; se sacrifican y se consumen puercos como "sustitutos", *imiak*, de los enemigos, etc. En suma, durante varios días y noches se desarrolla una especie de epifanía barroca, cargada de alusiones esotéricas a la muerte y al renacimiento, a la fecundidad y al alumbramiento, al salvajismo caníbal y a las reglas inmemoriales de la armonía social.

De esta "gran fiesta", cuyo ceremonial y complejidad simbólica han admirado los mismos misioneros, ¿qué se puede sacar como enseñanza? Primero, que la tsantsa no es un trofeo ordinario. A diferencia de lo que ocurre entre otros pueblos cazadores de cabezas, la tsantsa no es un botín que da testimonio de una hazaña y del que se deshacen sin miramientos al fin del ritual; no es tampoco una especie de amuleto, fuente de energía y de poder que permitiría granjearse los espíritus, atraer a los animales de caza o multiplicar la fertilidad de los huertos. A cien leguas del vitalismo robusto de los fetiches, este objeto sin sustancia y sin contenido funciona más bien como un operador lógico, una marca

abstracta de identidad susceptible, por su abstracción misma, de ser empleada para la fabricación de identidades nuevas. Es lo que da su razón de ser a la reducción; mientras que las cabezas trofeos "ordinarios", capturadas por otros pueblos amazónicos, se demacran bajo el efecto del clima y pierden así su fisionomía original, la tsantsa perpetúa, gracias al tratamiento que sufre, la representación de un rostro reconocible. En consecuencia, la miniaturización de la cabeza no es más que un efecto secundario, y sin duda no buscado como tal, de una técnica de conservación que busca preservar los rasgos del decapitado de la corrupción de la carne.

La fuente de realismo de la que da testimonio la preparación de la cabeza puede parecer paradójica si se piensa que la gente a la que se recurre para la tsantsa son generalmente desconocidos. Es una regla inmutable de la caza de cabezas que sus víctimas sean jíbaros, pero jíbaros de otra tribu, con los que no exista ningún lazo de parentesco, que hablen otro dialecto y cuyo patrimonio se ignore; en suma, enemigos genéricos y no adversarios individuales, muy lejanos para ser idénticos a sí mismos y, sin embargo, bastante próximos para no ser percibidos como totalmente diferentes. La tsantsa no podría ser, por lo tanto, la efigie condensada de una persona particular; más bien es la representación formal de una existencia singular, simbolizable por medio de cualquier rostro distintivo desde el momento que provienen de un jíbaro no pariente. Todos los jíbaros comparten la idea de que la identidad individual está contenida menos en las características físicas que en ciertos atributos sociales de la persona: el nombre, la manera de hablar, la memoria de las experiencias compartidas y las pinturas faciales asociadas con el encuentro de un arutam. La fase preliminar del ritual consiste en despojar a la tsantsa de referencias residuales que le impidan encarnar una identidad jíbara genérica: nunca se la llama por el nombre –en caso de que sea conocido– de aquel a quien ha sido sustraída; su cara es ennegrecida para obliterar la memoria de los motivos que se inscribían en ella; todos sus orificios son cosidos, condenando así los órganos de los sentidos a una eterna amnesia fenoménica; finalmente, es sometida a un aprendizaje de su nuevo espacio social, paseada en la casa por los puntos cardinales y familiarizada, según la fórmula de los cantos, con su "tierra de adopción".

La despersonalización a la cual se somete la tsantsa se asemeja a la adulteración de un documento de identidad por un falsificador: la autenticidad del documento es aquí atestiguada por la permanencia del rostro, signo de procedencia legítima del soporte de identidad y equivalente físico del número de código adjudicado a cada uno por la seguridad social o los registros electorales. El trabajo del ritual consiste entonces en falsificar gradualmente ese soporte sin modificar su apariencia original –lo que lo tornaría inválido–, construyendo a partir de él la génesis progresiva de una nueva identidad. A lo largo de toda la "gran fiesta", la tsantsa, el wea y los "atabacados" permutan sus situaciones originales, cambiando por turno de sexo y de posición de parentesco los unos respecto de los otros en una serie de relaciones de sentido único o recíprocas, antagónicas o complementarias, desdobladas o simétricamente opuestas, expresiones figuradas de una genealogía ficticia elaborada por episodios. Al término de ese ballet topológico, la tsantsa ha asumido todos los papeles sociales de una procreación simbólica: no pariente, dador de mujer, tomador de mujer, concubina del asesino, amante de sus esposas y, por último, embrión, "morro colado en el vientre de la mujer", según los cantos que se le dirigen al final del ritual. El fruto muy real de este simulacro de alianza –un niño a nacer en la parentela del asesino en el curso del año siguiente– presenta, entonces, esta paradoja de ser perfectamente consanguíneo sin ser incestuoso. Virtualidad de la existencia sustraída a desconocidos no del todo extraños, debe su engendramiento a la puesta en escena de una afinidad ideal, la única satisfactoria para los jíbaros pues se desentiende de toda obligación recíproca; en suma, una afinidad sin afines.

La caza de cabezas y la vendetta parecen a primera vista obedecer a lógicas muy diferentes, lo que explicaría que la primera haya podido desaparecer entre los achuar sin que la segunda se haya visto afectada. La palabra empleada por mis compañeros para designar la vendetta, *meset* ("daño", "estrago"), sugiere que ésta es percibida como resultante de una ineluctable degradación de los lazos sociales entre personas que se reconocen incluso como parientes, que hablan el mismo dialecto, se conocen personalmente y, en tiempos normales, se visitan ocasionalmente. Los enfrentamientos están motivados por quejas específicas, demasiado a menudo por conflictos relativos a una mujer entre sus consanguíneos y sus aliados, que redoblan o fortalecen acusaciones recíprocas de agresión chamánica. Mecanismos de mediación permiten concluir provisoriamente las hostilidades o impedir su extensión; conducen a cambios de alianzas y coaliciones temporarias que permiten a antiguos enemigos frecuentarse de nuevo, *ersatz* satisfactorio para todos de una paz imposible. Nada de esto en la guerra entre tribus. Cuando se refieren a sus combates pasados contra los shuar, los achuar emplean expresiones de resonancia más francamente militar –*maniakmu*, "matanza", o *nanki jukimiau*, "leva de lanzas"– y subrayan que no había ninguna solución negociada para interrumpir los enfrentamientos o indemnizar a los parientes de una víctima. Para los shuar, además, como para los aguaruna o los

huambisa, estas guerras no tenían otro fin que capturar cabezas en ocasión de los *raids* a larga distancia entre jíbaros desconocidos y seleccionados para la comodidad estratégica del objetivo. Los muertos de la vendetta, en cambio, no eran decapitados, pues eran impropios de figurar en el ritual de tsantsa como emblemas de alteridad, en razón de su parentesco incluso lejano con los asesinos.

Si la caza de cabezas y la vendetta declinan la enemistad en diferentes registros, ambas están afinadas, sin embargo, en la misma clave: bajo diversas modalidades, el enemigo se presenta siempre como un afín, pues los conflictos internos de la tribu estallan entre parientes por alianza, reales o "entroncados", a veces en el interior de un mismo "país" y muy a menudo entre dos grupos de vecindades limítrofes, algunos de cuyos miembros están emparentados por el matrimonio. Se trata, pues, de asuntos de familia, como ilustran las muertes de Ikiam y Kawarunch. En ciertos casos, las hostilidades se desencadenan entre parentelas más alejadas, pero entonces por historias de mujeres: una esposa que, huyendo de un marido irascible, encuentra lejos un nuevo cónyuge, o bien una viuda que se casa con un achuar en segundas nupcias sin respetar las obligaciones del levirato. Dado que los lazos entre los dos "países" son poco menos que inexistentes, el pago de un tumash se revela casi imposible a falta de un mediador dispuesto a arriesgar su vida entre semidesconocidos. Tales conflictos pueden tomar una amplitud considerable y desembocar en enfrentamientos mucho más fatales que los de la guerra entre tribus, ya que los jefes de facciones opuestas recurren a sus redes de alianza en las regiones vecinas para formar coaliciones que tenderán a acrecentarse cada vez que un muerto nuevo venga a estimular el deber de venganza en parentelas cada vez más alejadas del nudo inicial de enemistad. A pesar de la distancia geográfica y genealógica entre los dos bloques aliados, la afinidad es lo que aquí define principalmente su relación. Una afinidad más potencial que instituida, ya que un matrimonio irregular está en el origen y los raptos recíprocos de mujeres y de niños en el curso de los *raids* contribuyen a mantenerla; pero una afinidad de principio pese a todo, como da testimonio el nombre colectivamente dado a los adversarios, *nua suru*, "los dadores de mujeres". La afinidad real de los enemigos más próximos, de los cuñados muy a menudo, y la afinidad potencial de los enemigos lejanos no se distinguen más que por una inversión, aquella que separa una alianza de matrimonio consentida pero no realizada de una alianza de matrimonio realizada pero no consentida.

Con su extraña unión morganática entre una comunidad victoriosa y un enemigo genérico y desconocido, el ritual tsantsa remata esta variación sobre el tema de la afinidad: entre robar mujeres y niños a aliados potenciales que la vendetta ha excluido del número de parientes y robar identidades productoras de niños a no parientes con los que se simula una afinidad ideal, la diferencia es de grado, no de naturaleza. Esta última pieza falta, sin embargo, entre los achuar. A falta de practicar la caza de cabezas, simplemente parecen haber aplicado a sus guerras contra los shuar la filosofía que gobierna la vendetta, asombrosa desaparición en una cultura por lo demás tan vivaz, pero cuyo vacío ha sido colmado quizá por un sustituto que queda por descubir.

XVIII. ESCENAS EN UNA CASA DE GUERRA

POCO ANTES DEL MEDIODÍA, justo después de haber vadeado el Yukunentza, dimos con el primer signo de hostilidad: en el camino que conduce a la casa de Nankiti, encontramos una rama tirada en el suelo que obstruía el paso; lleva unos veinte cartuchos cuyo rojo vivo salta a los ojos como manchas de sangre en la sombra del sotobosque. Es la advertencia destinada a la gente del Apupentza contra quienes Nankiti y los suyos están en guerra y cuyo sendero casi cerrado se une aquí al que hemos seguido desde esta mañana a partir del Bobonaza. Hace una o dos generaciones, se disponía de lanzas luminosas; la punta se dirigía hacia el lugar de donde venía el enemigo, para enviar un mensaje fácil de comprender y que la modernización de las armas no ha alterado: ¡quienquiera que atraviese esta barrera está en peligro de muerte! Tseremp está a punto de dar marcha atrás, prefiriendo renunciar al tumash que cuenta reclamar a Nankiti por el crimen de su padre antes que seguir arriesgando su vida en esta región de conflicto. Tarir no dice nada, pues no quiere pasar por pusilánime, pero sé que me acompaña en esta visita contra su deseo. Afortunadamente, estamos con Kayap, un hermano "entroncado" de Nankiti que nos sirve de guía y, esperamos, de salvoconducto. Sus palabras tranquilizadoras, combinadas con mis exhortaciones medio convencidas, acaban por persuadir a Tseremp que continúe. Anne Christine se quedó en la casa de Kayap al borde del Bobonaza, ya que los hombres juzgaron poco conveniente que fuera a una casa de guerra.

Hace ya varias semanas que hemos partido de lo de Nayapi, descendimos por el Kapawi hasta el Pastaza, luego exploramos las riberas y los afluentes del gran río hasta la desembocadura del Bobonaza, que hemos remontado durante dos días para llegar a lo de Kayap. En el camino, hemos visitado unas diez casas, algunas profundamente aisladas en la parte alta de pequeños ríos, o en un dédalo de pantanos y de canales inaccesibles, salvo en piragua; fuimos bien recibidos, a veces con resquemor, y algunos hombres ocultaron mal un asombro lleno de sospechas ante los primeros kirinku que veían en su vida. Al penetrar cada vez más en una región desconocida, llego a ver Capahuari como una especie de pueblo natal y a sus habitantes como mis compañeros de siempre, pues el resto del mundo me parece ahora sumamente lejano. Hace meses que hemos

perdido el recuerdo de las comodidades más modestas de la civilización: un jabón, ropa nueva, un espejo, un dentífrico, todas estas amenidades nos parecen tan exóticas como productos de lujo en una sociedad condenada a la miseria por una economía de guerra. Nuestra ropa está gastada hasta la hilacha, cosida una y otra vez y emparchada para hacerla durar, y ya practicamos caminar descalzos para prepararnos para cuando nuestros zapatos queden inservibles. Esta vida ascética se ha impuesto con el paso del tiempo y del agotamiento de nuestras magras reservas; la soportamos como un estado natural puesto que es el destino común de la gente cuya vida compartimos, y nuestra única aspiración de bienestar se limita a saciar nuestra hambre cada tanto y poder dormir protegidos de la intemperie. Estas privaciones se compensan ampliamente con un sentimiento de aventura que contrasta con la monotonía de nuestra antigua vida pueblerina, puesto que cada día aporta una nueva cosecha de descubrimientos y, a veces, de peligros, privilegios de exploradores que se han vuelto muy raros y que colorean nuestra expedición con las ilusiones de la proeza.

De la vendetta entre Nankiti y los del Apupentza sabemos algo más desde hace unos días. El caso se originó en una rivalidad entre dos chamanes de renombre, Peas y Awananch, juunt de peso en sus respectivos territorios, Apupentza y Chirta, pequeños afluentes de la margen oriental del Bobonaza separados por un día de marcha. Como una mujer enferma fue a consultar a Awananch y éste no logró restablecerla, acudió poco después a lo de Peas para hacerse atender y éste la curó en el acto, pero luego se jactó de su superioridad, lo que provocó el celoso furor de su colega. Awananch difundió el rumor de que los éxitos de Peas eran fácilmente explicables pues era él mismo quien embrujaba a la gente previamente; por lo tanto, no le costaba nada extraer sus propias tsentsak del cuerpo de los pacientes, ganando así riqueza y consideración. No satisfecho con lanzar tan graves acusaciones, Awananch había convencido a Nankiti, un hermano "entroncado", de montar un *raid* para matar a Peas.

Nankiti y los suyos, que la gente de aquí llama *mayn shuar*, constituyen un pequeño grupo muy aislado que encontró refugio en el Yutsuentza, un afluente del Corrientes, después de las complicaciones con los militares peruanos; casi no tienen contacto alguno con los achuar de la región, con excepción de Awananch y de su parentela, con quienes han estrechado lazos de afinidad desde hace una generación. La complicidad entre Awananch y Nankiti está fundada menos sobre obligaciones recíprocas que sobre una forma de complicidad, constitutiva de muchas alianzas políticas, entre un poderoso chamán y un gran guerrero: se protegen recíprocamente, cada uno en su esfera de competencia.

Awananch defiende de las tsentsak enviadas por otros chamanes; Nankiti y su parentela se encargan a cambio de liquidar a los enemigos de su acólito.

Awananch logró convencer a Nankiti de que Peas era responsable de los diversos males que han golpeado recientemente a varios miembros de su grupo. Hace tres meses, aproximadamente, Nankiti fue entonces a ver a Peas con el pretexto de hacerse tratar y, una vez terminada la cura, permaneció en su casa por una noche. Al día siguiente, Yankuam se unió a él y le pidió a Peas que tratara a su esposa; mientras el chamán, con la cabeza volcada hacia atrás, aspiraba jugo de tabaco por la nariz para ponerse en condiciones, Yankuam le disparó a mansalva, seguido por Nankiti y los demás miembros de su facción que habían pasado la noche escondidos cerca de allí. Según la fórmula empleada por Kayap: "¡Tanto le dispararon a Peas que se redujo a la mitad!". Los del Apupentza tomaron muy mal la cosa; Turipiur, hermano de la víctima y también chamán, hizo llegar una declaración de guerra a Awananch y a Nankiti por medio de un joven mensajero: "Han matado a mi hermano Peas *nankami* (por gusto); era chamán, pero chamán *tsuakratin* (curandero) y no chamán *wawekratin* (brujo); ¡no somos hombres, tal vez! ¡Entonces midámonos! ¡Peleemos y veremos quién queda!". La parentela de Awananch se había reagrupado al borde del Bobonaza para alejarse del teatro de operaciones y acababa de terminar la construcción de una casa fortificada; Nankiti dijo al principio que estaba dispuesto a negociar, que había hecho un acto de salud pública contra un mal chamán, pero que se podría encontrar un arreglo para el tumash. Se trataba, en realidad, de una astucia para ganar tiempo pues acababa de transformar su casa en campo amurallado y toda su parentela se había reunido con él allí.

Continuamos nuestro camino con precaución por miedo de las trampas. El acceso a las casas de guerra está protegido por toda clase de dispositivos que funcionan con lianas invisibles: puede ser un listón de madera flexible, provisto de puntas afiladas, que se clava en la cintura del enemigo, o una pértiga solapadamente colocada en el sendero que lo hace a uno caer de cuclillas, con los testículos aplastados, o a veces un simple fusil disimulado detrás de un arbusto cuyo gatillo se dispara con el menor movimiento, o también la clásica fosa provista de estacas afiladas, comúnmente empleada para los jaguares y los ocelotes demasiado golosos con las gallinas. Dicen, incluso, que los chamanes establecen barreras de flechillas mágicas en los senderos por los que deben pasar sus enemigos, obligándolos a dar grandes desvíos en la selva. Hacia la mitad de la tarde, pasamos delante de una casa abandonada en un huerto prácticamente sin cultivar; todo el mobiliario ha desaparecido y hasta los peak fueron desmantelados. Poco después, otra casa ofrece el mismo aspecto de desolación. Según

Kayap, sus habitantes se han refugiado en lo de Nankiti y regresan a su casa muy ocasionalmente, en columnas armadas y precedidas por perros, para ir a buscar mandioca en los antiguos huertos.

Caminamos haciendo todo el ruido posible, hablando fuerte e intercambiando bromas forzadas, para que los cazadores ocultos no nos confundan con una expedición enemiga acercándose a escondidas. Mucho antes de que la casa fortificada estuviera a la vista, Kayap señaló a lo lejos nuestra llegada soplando por el caño de su fusil como en una trompa, luego cada uno de nosotros moduló el largo grito con que se anuncian las visitas, revelando también cuántos éramos. La empalizada aparece en la cumbre de una colina bien contorneada, tan alta vista desde abajo que la cima del techo apenas la supera. Una puerta de madera maciza, por el momento entreabierta, da acceso a este pequeño fortín, reforzado en el interior por una segunda hilera de estacas que vuelve a la empalizada más hermética e impide que se pueda pasar desde el exterior el caño de un arma. La puerta se encuentra frente al tankamash, donde unos seis hombres sentados en sus chimpui nos esperan en silencio. Del lado del ekent, se abre otra puerta sobre un estrecho pasaje que baja al Yutsuentza entre dos muros de leños cuya base está plantada en el agua. Flanqueando cada una de las puertas, dos pequeñas plataformas a las que se puede acceder por medio de troncos provistos de entalladuras sirven de puesto de vigilancia, momentáneamente desocupados a no ser por un gallo que nos enfrenta con arrogancia.

El recibimiento es glacial. Una vez que se reconoce nuestra presencia con la invitación a pasar, nos hacen esperar media hora antes de servirnos algo para beber, mientras los hombres de la casa conversan como si no existiéramos. Están allí Nankiti y su hermano "entroncado" Supinanch, dos hombres de edad madura, de cabello muy largo y rostro severo, Chinkim, hijo de Supinanch, Yankuam, su yerno, y Tentets, su sobrino, así como también Kuji, un yerno de Nankiti. Dos muchachos de unos 20 años, también sobrinos de Supinanch, no tienen derecho al chimpui, lo que significa que son solteros. Todos tienen la cara pintada con dibujos de rucú, a veces combinados con motivos negros trazados con yagua, y cada uno lleva un fusil sobre las rodillas o apoyado sobre la pierna; Yankuam enarbola, incluso, una carabina a repetición de gran calibre y una cartuchera bien provista cuelga de su cuello. Cerca de diez mujeres se encuentran en actividad en la penumbra del ekent, rodeadas por una retahíla de niños que nos miran azorados.

Nankiti es un hombre bien proporcionado, de nariz chata y mentón cuadrado en un rostro muy pálido, impávido en su continencia pero no en su mirada, donde

la altivez compite con la aprensión. Considerando sin duda que ya fuimos suficientemente rebajados por la espera que nos impuso, ordenó que nos sirvieran la chicha de mandioca e interpeló a Kayap. La serie de los aujmatin se desarrolla entonces según el orden de mayoría de edad y de proximidad genealógica; así, Nankiti se pone a dialogar enseguida con Tarir, luego con Tseremp, y es pronto imitado por Supinanch que recomienza el ciclo, antes de que los hombres más jóvenes se dirijan a su vez a mis compañeros, cruzando varios aujmatin en simultáneo. Como de costumbre, no se revela nada acerca de los motivos de nuestra visita en estos intercambios puramente retóricos, a no ser la intención descabellada del kirinku de encontrarse con un hombre cuya reputación de bravura se extiende sobre todo el bajo Bobonaza, halago circunstancial que yo mismo repito a Nankiti en un yaitias chicham laborioso, versión menor del aujmatin que he logrado finalmente dominar un poco. Impermeable a la alabanza, el hombre, con toda evidencia, no acepta nuestra presencia más que a disgusto, tanto más cuanto que al haber descubierto la identidad de Tseremp, debe haber adivinado el motivo de nuestra visita. A pesar de la presencia de Kayap, temimos que pura y simplemente nos cerrara la puerta oponiéndonos un *atsanmartin*, ese monólogo virulento con el cual se rechaza una visita indeseable en el umbral de la casa, rarísima manifestación de desconfianza y de antipatía que sólo Tarir recuerda haber padecido una vez. El protocolo de hospitalidad es por el momento respetado, pensamiento tranquilizador en lo inmediato, pero que no promete nada acerca de nuestra futura suerte.

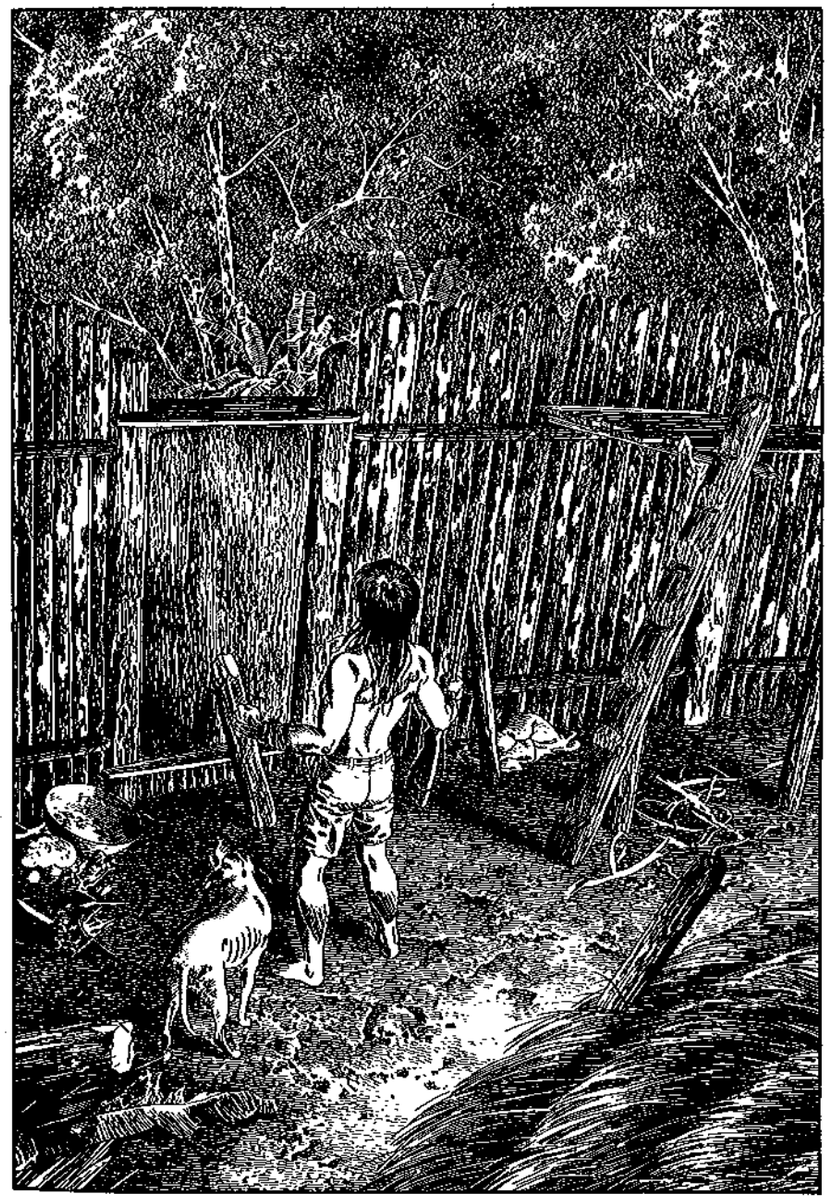
La noche ya ha caído cuando se terminan los aujmatin. Nankiti le pide a Kayap noticias de Awananch y de su parentela, pero no se inicia conversación alguna con nosotros, a pesar de la curiosidad de los más jóvenes por mí y contrariamente a la costumbre que tienen los achuar de atemperar la aridez de los diálogos ceremoniales con palabras más libres intercambiadas en su conclusión. La casa es grande, aunque está atiborrada de decenas de peak, jarros en cantidad, hogares de cocina y pilas de mandioca, todo un batiburrillo de utensilios, de cestos y de herramientas, sin contar una multitud de perros, atados a todos los pilares disponibles en jaurías separadas. Cada uno de los seis grupos familiares que se hallan reunidos dentro de la empalizada conserva, en efecto, su autonomía. Cada mujer continúa cocinando para su propia familia y cada hombre caza para ella, independencia alimentaria que mitigan, sin embargo, constantes intercambios de comida que se han vuelto indispensables por las dificultades de abastecimiento en este clima de inseguridad. Es lo que se puede apreciar gracias a la magra comida que nos sirve la mujer de Nankiti, unos pedazos de mandioca hervidos con un poco de pimiento. Una vez liquidada la cena, se atrancan las

puertas con un travesaño y los perros son largados dentro del recinto, mientras yo, respondiendo a la invitación de Nankiti –*¡kanurtaram!*– me esfuerzo por conciliar el sueño en el piso de tierra batida, rodeado del rumor indistinto de cuarenta personas de todas las edades.

Hacia las tres de la madrugada, me despierto de un sobresalto por una barahúnda infernal: los perros ladran furiosamente al pie de la empalizada, acompañados por el concierto de las mujeres que gritan con voz sobreaguda: "¡Vienen los achuar! ¡Vienen los achuar!". Los niños lloran al unísono y los hombres corren hacia todas partes con el fusil en la mano, chocándose en la oscuridad con los jarros y los chimpui, profiriendo amenazas y órdenes demasiado confusas para ser comprendidas. Un ruido sospechoso de afuera ha dado el alerta y se envía a un muchacho al puesto de vigilancia para escrutar los alrededores; el vigía cae de la pértiga, indemne, en medio de los lamentos de las mujeres: "¡Lo mataron! ¡Lo mataron!", mientras varios hombres descargan su arma en el aire del recinto. En el resplandor rojizo de las fogatas ahora reanimadas, Nankiti avanza entonces hasta la puerta y con voz potente y dura comienza a declamar contra el enemigo saltando de un pie a otro:

¡Shuaraiti! ¡shuaraiti! ¡shuaraiti!
¡watska! ¡winiti, winiti, winiti!
¡shuar jintia tarutchik, shuar tarutchik!
¡turakuisha, jimiar apatuk! ¡jimiar apatuk! ¡jimiar apatuk! ¡maniatatjai!
¡haa! ¡ekentru pitiak urukan!
¡haa! ¡paara suruitia! ¡paara suruitia! ¡paara suruitia! ¡paara suruitia!
¡haa! ¡aishmankchiru, yamai, yamai, watska! ¡jintia jiistai! ¡jintia jiistai! ¡jintia /jiistai!
¡kame!¡kame! ¡niish, haa! ¡niisha, niisha, kame! ¡meseta ekematish, haa! jintia akaruka
¡ipiatrurarj awaijkitai! ¡awainkitai! ¡awainkitai! ¡awainkitai! ¡awainkitai!
¡wisha, wisha! ¡nu paarak takusa pujajai!
¡haa! ¡yawa! ¡yawa! ¡yawa! ¡yawa!
¡waurshi! ¡waurshi! ¡waurshi! ¡waurshi! ¡waurshia!
¡winin mesetan kuikmatish, haa! ¡jimiar apatuk! ¡jimiar apatuk! wisha wari mesetan
¡wakeruketja! ¡nuni mesetnak! ¡nu mesetnak! ¡nu mesetnak! ¡pujajai! ¡pujajai! /¡pujajai! ¡pujajai! ¡pujajaaai!

Se trata del *impikmartin*, un parlamento de desafío y de intimidación, asombroso fragmento de bravura que apacigua por un momento mi alarma con la ilusión de haber regresado, de pronto, a los confines de las edades heroicas:



Dibujo de Philippe Munch a partir de los documentos de Philippe Descola.

¡Gente! ¡Gente! ¡Gente!
¡a ver! ¡que vengan! ¡que vengan! ¡que vengan! ¡que vengan!
por el camino, ¿no ha venido gente, no ha venido acaso?
¡así es, entre nosotros dos! ¡entre nosotros dos! ¡entre nosotros dos! ¡entre nosotros /dos!

¡te mataré!
¡haa! ¡mujer! ¡en mi pitiak!
¡haa! ¡tráeme las balas! ¡tráeme las balas! ¡tráeme las balas! ¡tráeme las balas!
¡haa! ¡hombrecillos! ¡a ver, ahora, ahora! ¡escrutemos el camino! ¡escrutemos el /camino! ¡escrutemos el camino!
¡ahora bien, pues! ¡ahora bien, pues! ¡él, haa! ¡y él, y él, ahora bien, pues! aunque /esté listo para el ataque, ¡haa!
con una descarga de nuestros fusiles en el camino, ¡detengámoslo! ¡hagámoslo /huir! ¡hagámoslo huir! ¡hagámoslo huir!
y yo, y yo, con esa misma bala estoy armado
¡haa! ¡jaguar! ¡jaguar! ¡jaguar! ¡jaguar!
¡haa! ¡enfurecido! ¡enfurecido! ¡enfurecido! ¡enfurecido!
aunque él mismo haya querido la guerra, ¡haa! ¡entre nosotros dos! ¡entre nosotros /dos!, y yo,
no pienso más que en pelear, ¡de inmediato!, en esa guerra, ¡en esa guerra, en esa /guerra, en esa guerra! ¡ahí estoy, ahí estoy, ahí estoy, ahí estoy, ahí estoooy!

Como ningún signo de hostilidad provenía del exterior, el tumulto acabó por calmarse y esperamos el alba en un silencio tenso, en cuclillas junto a los fuegos. Al despuntar el día, los vigías avisan que los alrededores están desiertos y Nankiti se aventura afuera con algunos hombres, no sin antes haber soltado a los perros. Todo parece apacible y los sigo yo también, contento por una vez de mi embarazoso fusil. Enseguida resuena un grito: *"¡Shuar nawe! ¡Shuar nawe! ¡Irunui!"* "¡Huellas! ¡Huellas! ¡Hay muchas!". Nuevamente, Nankiti se lanza en un impikmartin desenfrenado; una vez terminada su declamación, se calma de inmediato y hasta me dirige una sonrisa, la primera que le veo desde nuestra llegada: "Ven, *juuntur*–me dice–, ¡esperemos!".

Comienza una larga jornada en la casa fortificada. Las mujeres y los niños parten en bandas a hacer sus necesidades, protegidos a la distancia por un hombre armado; los imito en compañía de Tarir y Tseremp, luego la puerta vuelve a cerrarse, y apenas se entreabre para que Tentets y Yankuam reconozcan el terreno y sigan la pista de los visitantes nocturnos. Los niños están extrañamente silenciosos, ocupados en tareas domésticas y triviales, como trenzar un cesto, despiojarse unos a otros, afilar flechillas, pero con marcada diligencia, como si fuera imposible postergarlo para más tarde. Mis compañeros de Capahuari están divididos entre el deseo de huir ya mismo y el temor de caer en una emboscada. Tseremp, además, siente despecho porque no ha podido formular su pedido a Nankiti, como contaba hacer antes que se levantara el día, alrededor del bol de wayus, ese momento de intimidad en que se discuten a gusto las cuestiones importantes sin preocuparse por la retórica ni la etiqueta que ponen en obligaciones habitualmente a las visitas. Hablo extensamente con él en voz baja y lo convenzo de quedarse una noche más para reclamar su tumash mañana a la mañana a la hora de la wayus. Quizás porque hemos vivido con él algo que pareció ser un asalto abortado, Nankiti se muestra hoy menos altanero; como para tranquilizarnos, declara con seguridad que, por lo pronto, los enemigos no regresarán. Es lo que Tentets y Yankuam, al regresar de su misión hacia el mediodía, creen poder confirmar: vinieron unos seis hombres durante la noche y su pista, tras haber dado muchos rodeos, se dirige en línea recta para el lado del Apupentza, probable indicación de que ahora han regresado a sus casas.

La vida colectiva en una casa fortificada, que a veces puede durar dos o tres años, impone a los achuar penosos esfuerzos. A causa del peligro constante en que se encuentran, es absolutamente imposible moverse de allí, salvo para los *raids*; de este modo quedan interrumpidos temporariamente el circuito de los intercambios y el tráfico comercial en el momento justo en que la necesidad de armas y de municiones es más urgente. El abastecimiento ordinario se vuelve también difícil; la gente de Nankiti agrandó su huerto y empezó a plantar mandioca, pero los esquejes no madurarán antes de los seis meses y para reconstituir sus magras reservas dependen, pues, de sus antiguos huertos, cuyo acceso se ha tornado peligroso. Además, cuando la nueva plantación comience a producir, a juzgar por su dimensión, será apenas suficiente para cubrir las necesidades de una comunidad tan numerosa. La caza, símbolo de toda comida de verdad, desaparece casi de la alimentación cotidiana porque los hombres dejan de cazar regularmente en cuanto los animales abandonan las inmediaciones de la casa. Nankiti y sus parientes organizan a veces una caza durante la noche, pero los resultados son muy aleatorios, pues la presa es ubicada por el sonido y, con excepción de los hocos nocturnos, todas las especies que se cazan habitualmente están durmiendo. Quedan los peces, mediocre provisión que el Yutsuentza, un río muy pequeño, no entrega más que mezquinamente. Hacen falta ciertos productos de la selva, indispensables para la economía doméstica: el kapok, la

arcilla para la alfarería, las plantas para confeccionar el curare, las fibras para las flechillas o el chambira para trenzar hilos; montar una expedición para ir a recolectarlos es desguarnecer las defensas de la casa y exponer la vida de las mujeres y los niños. Satisfacer las necesidades naturales también se convierte en una empresa de riesgo: ¡cuántas veces me contaron el rapto de una mujer que salió para aliviarse en el lindero del huerto! ¡En cuanto se cierran las puertas, ni hablar de ir a hacer pis! El corredor fortificado que conduce al Yutsuentza permite al menos lavarse, pero en medio de un amontonamiento de inmundicias que provienen de todos los desechos de la cocina. En cuanto a los placeres de la carne, deben ser puestos entre paréntesis por un tiempo, ya que la superpoblación de la casa no permite hacer el amor en paz y los embates en la selva son ahora demasiado peligrosos. Tseremp comenta esta vida en cámara lenta con una imagen evocadora: "Son como perezosos que tardan dos días para cambiar de rama y defecan sólo en cada luna nueva". Es posible, por lo demás, que las virtudes de continencia tan valoradas por los achuar no sean más que la expresión, bajo la forma de un imperativo moral, de una necesidad de entrenarse para esta vida ascética que la guerra impone a todos regularmente.

Lo más penoso para los indios en esta existencia de sitiados es la promiscuidad. El desagrado que sienten por compartir con otros la intimidad de su hogar transforma a la casa fortificada en un lugar de prueba permanente, porque están obligados a someter su habitual libertad de acción a las exigencias del bien común y a comprometerse a evitar fricciones que su sentido impetuoso de la independencia provoca en todo momento. El ejemplo de Capahuari muestra que el aprendizaje de las relaciones de vecindad pueblerina no se realiza sin problemas. ¿Qué decir, entonces, de las tensiones originadas por una convivencia forzada en un espacio minúsculo y perfectamente cerrado, donde bulle, además, la inquietud constante de un ataque? Hay que vigilar a los niños para que sus discusiones no se transformen en peleas entre padres listos para tomar partido por sus hijos; las mujeres deben compartir sus utensilios y cuidarse de todo comentario poco amable sobre sus respectivas aptitudes; los hombres, iguales en principio, son sensibles a todo lo que podría sugerir una precedencia, lo que los lleva a aumentar el formalismo ceremonioso de sus relaciones cotidianas. Sin embargo, los motivos de envidia abundan, puesto que esos hombres se hallan sometidos a circunstancias excepcionales propicias para hazañas de todo tipo, que iluminan bajo la luz más cruda las disparidades naturales en el valor, la astucia, la fuerza o la destreza. Pero sobre todo los celos causan estragos, porque hombres y mujeres sienten mutuas sospechas de infidelidad, situación a

la que la frecuentación constante puertas adentro del fortín da visos de verosimilitud, cuando no oportunidades de sucumbir.

La casa de guerra es un mal necesario, pues la vendetta no deja a nadie afuera. Basta con estar emparentado con el asesino y vivir en su vecindad, o también con pertenecer de manera visible al entorno del gran hombre de quien el criminal es familiar, para ser considerado solidario con sus actos y convertirse en blanco de una venganza indiscriminada. Esta presunta complicidad estrecha periódicamente en la adversidad a parentelas a veces poco unidas y lleva a los menos beligerantes a buscar la seguridad de una defensa colectiva en cuanto las cosas empiezan a cambiar de color. Sin embargo, el deseo de protección no es suficiente por sí solo para lograr reunir gente que preferiría vivir separada; hace falta el carisma de un gran hombre para que parientes esparcidos en una zona de vecindad se coaliguen en una verdadera facción: es él quien toma la iniciativa de agruparlos en su casa para construir fortificaciones cuando juzga que un enfrentamiento de envergadura parece inevitable, sea porque ya se ha cometido un primer crimen, sea porque un diferendo motivado o no con hombres de un territorio vecino conduzca a una situación volátil. Como ocurre en torno de Nankiti, el núcleo principal de la facción está compuesto por dependientes directos –hijos, yernos, hermanos menores– a quienes se suman algunos consanguíneos y aliados de probada lealtad, hermanos "entroncados" o cuñados "de sangre", es decir, aquellos hijos de mi tío materno o de mi tía paterna con cuya hermana me casé y que se casaron con la mía. Porque él sigue siendo el "dueño de casa", *jea nurintin*, y todos los demás, sus invitados, y porque también todo el mundo confía en sus cualidades reconocidas de liderazgo militar, el juunt está investido de un rol preeminente; se convierte en el *mesetan chicharu*, literalmente el "heraldo de la guerra". Es él quien organiza la defensa del fortín, es él quien regula los problemas de intendencia, es él quien planifica y conduce los *raids*, y por último, es él quien busca establecer alianzas con grandes hombres vecinos o se esfuerza, en caso de necesidad, por encontrar puntos de acuerdo con el enemigo. La vendetta se vuelve en gran medida su asunto personal, aun si el crimen inicial que la desencadenó fue resultado de un conflicto que no le concerniera directamente. Haya disparado o no el tiro fatal, sus adversarios lo consideran el responsable directo de cada muerte ocurrida en sus filas, acusación que contribuye a perpetuar figuras casi legendarias por la amplitud de las hecatombes que se les imputa. Cuando recojo genealogías, por ejemplo, siempre me señalan al principio a uno u otro de cuatro o cinco personajes como asesino de tal o cual pariente, mientras que una investigación más minuciosa

muestra a menudo que el culpable efectivo es un miembro más oscuro de su facción. Esta función catalizadora del gran hombre se revela también *a contrario* cuando muere en combate, ya que su grupo se desbanda casi de inmediato para refugiarse lejos del teatro de operaciones.

El ascendiente que ejerce el juunt durante la guerra jamás se convierte por ello en una verdadera dominación sobre los miembros de su entorno. Si muestra signos evidentes de apuntar solamente a su propia gloria, involucrándose sin razón valedera en renovados enfrentamientos contra enemigos siempre diferentes, sus partisanos acabarán por abandonarlo uno por uno, cansados de la inseguridad perpetua en que los condena a vivir. Hay un caso célebre en los anales de la región, el de Pujupat, un viejo juunt de la orilla sur del Pastaza que guerreó sin discriminación contra todo el mundo y ha matado con sus propias manos –sin duda posible aquí– a cerca de veinte personas, un "matador loco" (waumak) según mis compañeros, que desnudaba a las mujeres y les separaba los muslos para dejar expuesto su sexo, que no vacilaba en aceptar "contratos" para liquidar a gente desconocida para él, y que vive ahora recluido en su casa fortificada, teniendo a sus hijos por única compañía, únicos hombres con los que puede contar todavía para que lo protejan y cacen para él.

Sembrar el terror no es la manera como el gran hombre gana una adhesión duradera, sino mediante la persuasión y el ejemplo. Debe impresionar con su valor y su fuerza de alma y, sobre todo, manejar hábilmente a los parientes, asumiendo respecto de los suyos la figura de padre o de hermano mayor de la que deriva una autoridad ya familiar para todos. Al llamar a sus guerreros "mis hijos", a menudo expresado con el término *nampuaru*, "el mayor", contribuye con su comportamiento a borrar las relaciones de afinidad en el seno de su parentela agrupada y a reforzar la idea según la cual ésta obtiene su unidad, e incluso su sustancia, de una consanguinidad ideal. A falta de clanes o de linajes que perpetúen a través del tiempo una identidad corporativa de fronteras sociales y territoriales claramente establecidas, los achuar tienden a concebir las relaciones entre los habitantes dispersos de un mismo territorio sobre el modelo de los lazos de sangre, aun si lo que en realidad estructura su solidaridad son casamientos que se repiten de generación en generación. En consecuencia, el utópico entre-nos de estos grupos de vecindad se afirma nuevamente de modo periódico en la convivencia de las casas fortificadas, cuando peligros y hazañas compartidas dan a cada uno la ilusión de experimentar en lo cotidiano la comunidad reencontrada de una gran familia. Suegros, cuñados y yernos desaparecen del campo de referencias sociales para transformarse en consanguíneos de elección,

mientras que la afinidad, en adelante privada de un soporte efectivo, tiende a convertirse en una relación abstracta que permite caracterizar la relación con los enemigos, "los dadores de mujeres". Fundada en una amnesia deliberada de los lazos instaurados por la alianza del casamiento, esta consustancialidad se expresa con una identificación profunda con aquel cuyo destino se comparte y que, por ello mismo, ya no puede distinguirse de sí; así es como un hombre anunciará la muerte de uno de sus parientes muerto en combate diciendo: "¡Tal me ha matado!". Con cada nueva pérdida entre mis prójimos, muere una parte de mí que debo hacer revivir mediante la venganza.

Instrumento de una coagulación familiar que no existe sin él más que en estado potencial, el gran hombre no podría existir fuera del contexto codificado del parentesco y de esta aspiración a una fusión consanguínea cuya quintaesencia expresa por un momento. Su dominio y eventual ascenso están, pues, estrechamente limitados por los modelos de autoridad internos de la familia: autoridad del padre sobre sus hijos, del marido sobre sus esposas y del suegro sobre su yerno, únicos precedentes capaces de dar al ejercicio temporal de su mando una apariencia de legitimidad. Asumiendo en la guerra un rol preeminente, el juunt no está guiado por una entrega altruista a la Cincinnatus. Está impulsado completamente por su ambición, pero una ambición de prestigio y de consideración, admitida por todos por ser compartida por cada uno, y no la ambición de un poder sin freno que nadie está dispuesto a concederle y cuya naturaleza y alcance sería probablemente incapaz de imaginar. Lejos de tener un estatuto aparte –el término "jefe" no tiene traducción en jíbaro–, alcanzó simplemente la plena realización del ideal de virilidad al que la mayoría de los hombres aspira. Celebrado y respetado por su bravura, dueño de su destino, reinando sobre numerosas mujeres, vastos huertos y yernos que le deben obediencia, hábil para establecer alianzas y de este modo hacer llegar su influencia más allá de los límites de su familia, es la imagen de un éxito accesible a todos antes que una amenaza insidiosa para la libertad.

Oscilando entre la anarquía bien atemperada de los tiempos ordinarios y una solidaridad de facciones fomentada por un hombre cuya autoridad se ve limitada por las circunstancias, los achuar han instituido una forma de organización política que protege la independencia de cada uno sin llegar a la disolución del lazo social. Hablar de democracia para definir estas coaliciones libertarias sería muy exagerado; primero porque las mujeres son excluidas de la conducción de los asuntos exteriores, y luego porque no existe un ideal de la cosa pública o del bien común susceptible de trascender los intereses particulares ni

una autoridad indiscutible capaz de dar cuerpo a un proyecto semejante. Estas dos condiciones serían contradictorias con el mantenimiento de la soberanía reconocida a cada jefe de familia. Entre los achuar, como en las democracias modernas, sin embargo, la igualdad de los estatutos se apoya en un individualismo afirmado, igualdad sin lugar a dudas más real entre ellos que entre nosotros. Dicha comparación puede sorprender. La filosofía política, en efecto, ha vulgarizado una oposición trazada a grandes rasgos entre, por un lado, las sociedades nacidas en Europa occidental de la unión entre el capitalismo y el iluminismo –donde el individuo, fuente de derechos y propietario de su persona, es la piedra de toque sobre la que reposa el edificio colectivo– y, por otro lado, las sociedades premodernas, totalidades estructuradas por jerarquías inmutables, de las que el individuo está ausente, o por lo menos no tiene sentido ni existencia más que como elemento de un conjunto que lo define por entero. Ahora bien, si sociedades fundadas en la preeminencia del todo sobre las partes han cubierto una buena parte de la faz de la tierra antes del triunfo de los parlamentos, hay otras, en cambio, no menos numerosas sino menos conocidas, que colocaron en la realización de un destino individual libremente dominado y abierto a todos el valor más alto de su filosofía social. Los achuar se cuentan entre éstos: poco preocupados por concebirse como una comunidad orgánica, olvidadizos de su pasado e indiferentes a su porvenir, plegando el lenguaje del parentesco a las exigencias de sus intereses inmediatos, ocupados con su gloria personal, y listos para abandonar a aquellos que desearan en exceso involucrar a los demás, el único freno que tienen para exaltarse a sí mismos es la ausencia en su propio seno de un público para aplaudirlos.

Nankiti no ha dado órdenes desde que estoy aquí, a no ser pedirle a su mujer que le traiga chicha. Pasa el día en conciliábulos con "sus hijos", aparentemente para discutir acerca de una eventual ofensiva, o recostado en un peak meditando. Hacia el fin de la tarde, sale de la casa para fabricar en algunos minutos un refugio rudimentario al borde del Yutsuentza, a algunos pasos de la empalizada. La rutina de la noche recomienza enseguida como el día anterior: una magra comida, los perros puertas adentro, y todo el mundo se acuesta al caer la noche, salvo Nankiti, que va a su pequeña cabaña con una calabaza de jugo de tabaco para buscar, según Tarir, la asistencia y el augurio de su arutam.

La noche es apacible pero corta. Hacia las tres de la mañana, Nankiti golpea a la puerta para ser admitido y anuncia sin otro comentario que ha soñado. Tarir, por su parte, tuvo un mal sueño –un jaguar se metía en su casa– y me suplica que tome en serio este presagio negativo y que nos marchemos en cuanto amanezca. Por lo tanto, Tseremp debe presentar su pedido ahora o nunca. Mientras cada uno saborea la wayus a pequeños sorbos, desarrolla un historial detallado de sus quejas, con voz menuda y llorosa, como si no creyera que el tumash que reclama estuviera bien fundado. El padre de Tseremp, Kirimint, vivía antaño a orillas del alto Kapawi, no lejos de un tal Sharian con cuya hermana se había casado; este último, después de las infidelidades de su mujer sobre las cuales los hermanos de ésta no parecían tener nada para decir, fue animado por un gran resentimiento contra sus aliados y abandonó a la infiel para instalarse lejos, al borde del bajo Corrientes, donde se casó con una hermana de Nankiti. Ahora bien, Kirimint tenía la costumbre de pegarle a su mujer, lo cual llegó a oídos de Sharian, que le hizo saber a su cuñado que debía cesar de maltratar a su hermana. El padre de Tseremp no consideró estas reconvenciones, al punto que después de una golpiza particularmente violenta su esposa se enfermó y murió. Casi al mismo tiempo, el hermano de Nankiti, cierto Unupi, fue a consultar a orillas del alto Kapawi al hermano de Kirimint, Mashinkiash, un chamán de renombre; sin embargo, lejos de restablecerse, Unupi sucumbió en cuanto regresó a su casa, y se imputó la responsabilidad a Mashinkiash. Nankiti y Sharian organizaron, pues, un *raid* para matar a Mashinkiash y vengar solidariamente las dos pérdidas que habían sufrido, pero no tuvieron éxito, porque fueron descubiertos. Entretanto, Kirimint fue a atenderse a orillas del Bobonaza con un chamán llamado Kantuash; Sharian fue informado sobre su presencia, probablemente gracias al mismo Kantuash, y amotinó a Nankiti para llevar a cabo su venganza. Fue en lo de Kantuash donde Nankiti mató a Kirimint.

Para apoyar su pedido de compensación, Tseremp emplea dos tipos de argumentos: primero, la injusticia de matar a un hombre que no había causado ningún perjuicio directo a Nankiti, por no ser él mismo chamán y no poder ser considerado responsable de las actuaciones de su hermano chamán; en segundo lugar, y sobre todo, su triste destino de huérfano, llevado de casa en casa, y recogido finalmente por los apach lejos de su tierra natal. Es cierto que los huérfanos, sobre todo de madre, se quejan aquí de una infancia desdichada; no porque sean maltratados o se les escatime la comida, sino por el hecho de que no reciben ni el afecto ni la atención que necesitan, dado que nadie se preocupa por ellos. Esta soledad conduce a veces a los más jóvenes a suicidarse comiendo tierra; queda en los adultos un sufrimiento muy vívido por el que responsabilizan a aquellos que los han privado de sus padres. Tseremp es más elocuente al describir su triste condición, a pura pérdida, aparentemente; en ningún momento del alegato Nankiti se conmueve con su sufrimiento, ni siquiera tiene el gesto

de querer justificar su acto, limitándose a gruñir fórmulas convencionales para mostrar que sigue escuchándolo. La entrevista termina cuando Nankiti concluye con un enigmático: "¡Está bien, ya entendí! ¡Veremos!". No tenemos más que esperar el amanecer para regresar con las manos vacías.

Una excitación ordenada se apodera entonces de la casa. Los hombres se pintan con yagua un ancho círculo negro alrededor de la boca, "las fauces del jaguar" según Tarir; luego desenrollan cintas tejidas que llevan en las muñecas, testimonio de su encuentro con arutam, para guardarlas en los pitiak. Cada uno limpia cuidadosamente su fusil y verifica que funcione bien, mientras las mujeres empaquetan dentro de hojas de banano provisiones de pasta de mandioca fermentada. Evidentemente, no somos los únicos en partir. Fingiendo ignorar tales preparativos, nos despedimos rápidamente en cuanto amanece, y en el momento preciso en que nos levantamos, Nankiti se levanta a su vez para extenderle su fusil a Tseremp con una evidente mala gana: "¡Toma! ¡Toma esto por mí! ¡Es el tumash!".

Nos alejamos lo más rápidamente posible, y Tseremp se contiene para no correr, cuando un tumulto proveniente de la casa me empuja a echar una mirada hacia atrás. Desde donde estamos, en parte escondidos de las miradas por las plantas de mandioca, se distingue la explanada delante de la empalizada donde los hombres, frente a frente en dos líneas de cuatro, se increpan unos a otros a los gritos. Tarir también se ha detenido y observa la escena conmigo. El diálogo vociferante se acaba de golpe con un brusco decrescendo y los hombres de una hilera comienzan entonces a amenazar al que tienen enfrente a los culatazos, saltando de un pie a otro en cadencia, y puntuando sus gestos con exclamaciones ritmadas que me resulta imposible comprender, mientras que la otra hilera permanece impasible, con los brazos cruzados y el fusil apoyado en el brazo, respondiendo sin parpadear y con voz firme: *"¡Hai!* ¡es verdad! *¡pai! ¡pai! ¡pai! ¡pai!"*. Al cabo de tres o cuatro minutos, todo se detiene para recomenzar de inmediato con los roles invertidos; los que sufrían el asalto antes gritan ahora aún más fuerte y blanden sus armas con más salvajismo que sus compañeros hace un momento. Están rodeados de mujeres con boles de chicha en la mano, que dan de beber sin tregua a los protagonistas de este combate simulado cuya excitación crece un grado en cada alternancia. Tarir parece tan fascinado como yo por el espectáculo de esta furia marcial, nostálgico tal vez de la época en que él también guerreaba, y me condujo hacia el camino de regreso con pesar: "Es el *anemat*, cuñado, se preparan para ir hasta el Apupentza; es mejor que nos marchemos".

TERCERA PARTE

VISIONES

> Hay que tratar de penetrar en lo que ellos piensan, y no pretender hacerlos pensar de nuestro modo.
>
> JOSEPH-MARIE DE GÉRANDO
> *Consideraciones sobre los métodos a seguir en la observación de los pueblos salvajes*

XIX. SENDEROS DE LA REVELACIÓN

El sendero apenas allanado se extiende y desemboca en un pequeño claro desmalezado. En cuclillas en el centro bajo un refugio de palmeras, Pakunt nos ve aproximarnos sin decir palabra; tiembla, completamente desnudo, con el cuerpo cubierto de rasguños, los cabellos enmarañados con restos vegetales; su rostro pálido está vacío de expresión, como agrandado por sus ojos dilatados que nos miran fijos sin parecer vernos. Hace cuatro días que Pakunt "partió por el sendero", según la expresión consagrada; retirado solo en el fondo de la selva, sin nada para comer ni beber, ingirió sin respiro el estramonio y el jugo de tabaco con el fin de ser visitado por la visión de un arutam. Los accesos muy despejados forman parte de la puesta en escena: arutam no se aparece más que a los que le han preparado un pasaje espacioso y sin obstáculos, un "camino" precisamente, al borde del cual el suplicante, apostado en su "reclinatorio" (*ayamti*), espera la llegada del fantasma vagabundo. He acompañado a mi anfitrión Tunki desde su casa a dos horas de aquí, porque este último se empezó a inquietar de no ver volver a Pakunt. Los trances inducidos por el estramonio pueden ser violentos y conducir a los alucinados a errar corriendo por la selva sin reparar en los peligros que los acechan; una mala caída o ahogarse no están excluidos, ni siquiera para los que, como Pakunt, han sobrellevado ya la prueba con éxito repetidas veces. Pese a los arañazos y el short hecho trizas que agita con sus manos, el joven parece estar muy cansado y le anuncia a Tunki con voz firme: *"¡Pai! ¡kanutrajai! ¡waimiakjai!"*. "Está bien, he tenido la visión, lo encontré."

Pakunt "partió por el sendero" porque acaba de matar a un hombre; necesitaba, pues, renovar su visión de arutam bajo pena de ser abandonado por su fuerza vital en un momento tan crítico. El asesinato se produjo pocos días después de nuestra llegada a lo de Tunki, un muy importante chamán, hermano de mi amigo Mukuimp de Capahuari, quien desde hace tiempo me instaba a visitar, sobre el Kunampentza, a este hermano mayor que le enseñó poco más o menos todo lo que él sabe en materia de curandería. Había aplazado el proyecto porque el Kunampentza se halla en el límite septentrional del territorio achuar, muy lejos de las regiones que tenemos la costumbre de frecuentar y donde

queda mucho trabajo por hacer antes de comenzar una investigación más profunda sobre el chamanismo.

Más de ocho meses han transcurrido desde el fin de nuestra expedición en piragua con Tseremp y Tarir, durante los cuales hemos pasado largas temporadas en lugares ya familiares, Capahuari y Sasaima, entrecortadas por pequeños viajes a regiones limítrofes, sobre el Copataza o el alto Pastaza. Pronto hará dos años que vagamos entre los achuar del norte; somos conocidos más o menos en todas partes y nadie se sorprende ya de nuestra presencia. Lo cual no deja de causar problemas: todo el mundo supone que estoy interiorizado y cada uno espera de mí que tome en serio las obligaciones del parentesco ficticio en el que me he insertado y que me pliegue a tal o cual facción en conflicto. Eso fue lo que ocurrió cuando aterrizamos en avioneta en Conambo, hace unos quince días, con el fin de conocer a Tunki.

Sobre el curso medio del Kunampentza, "el río de la ardilla", Conambo se reduce a una pista de aterrizaje, construida hace una decena de años en ocasión de una efímera tentativa de explotación petrolera, en torno de la cual algunas familias achuar y quechuas fueron recientemente reagrupadas. A nuestra llegada, la mayoría de las casas achuar estaba desierta en razón de un grave conflicto que enfrentaba a dos grupos de parientes unidos por el matrimonio; una de las facciones se había refugiado sobre el Wayusentza, un pequeño afluente del Pindo Yacu, a dos días de marcha hacia el norte, mientras que la otra, bajo la conducción de Tunki y de Mukucham, se había replegado a orillas del Kunampentza, a un día de navegación río arriba de la aldea y en un sitio bien elegido pues el río, fácil de controlar, constituye la única vía de acceso. Sabiendo de mi amistad con Mukuimp y enterado de que había venido a ver a su hermano, un pariente de Tunki que se encontraba en Conambo ese día nos embarcó en su piragua para llevarnos a lo de nuestro anfitrión.

Como de costumbre, el conflicto había empezado por un problema conyugal: harta de ser maltratada por su esposo Chuchukia, Chayuk abandonó a su marido y se refugió entre sus hermanos. Como varios niños habían muerto bruscamente en lo de estos últimos, se comenzó a acusar a Mashu, padre de Chuchukia y chamán reputado, de habérselos "comido" para vengarse de la defección de su nuera. La hija de Chayuk, que estaba casada con un sobrino "entroncado" de Chuchukia, abandonó también a su marido por consejo de su madre, anulando los lazos instituidos por el matrimonio entre dos grupos de afines. Los niños se quedaron además con sus padres respectivos, contrariamente a la costumbre en casos similares, dejando a su madre desesperada y sin gran

esperanza de volver a verlos pronto, ya que ninguna visita era posible entre personas que ahora se detestaban. En estas circunstancias, Pakunt, un hijo "entroncado" de Chayuk, se vio afectado por una semiparálisis de piernas, atribuida a un tunchi chamánico. Mukucham, su tío materno, trató en vano de curarlo y fue Tunki, aliado por sus mujeres con Mukucham, quien logró hacer desaparecer su mal. Interrogado por Pakunt, Tunki declaró prudentemente que no había conseguido ver al chamán responsable del tunchi; pero la escalada de enemistad estaba muy avanzada para contentarse con tal respuesta y Chayuk tuvo que revelar la culpabilidad de Mashu después de un trance visionario bajo los efectos del estramonio. Las cosas estaban en ese punto cuando llegamos a a lo de Tunki. Chayuk, una mujer grande y fuerte, bastante hermosa dentro del tipo hombruno y de una excepcional libertad de tono y de gestos para una persona de su sexo, no dejó de exhortar a sus parientes a vengar todas esas villanías, reprochándoles su cobardía en términos casi explícitos. Poco después, Pakunt bajó a Conambo con su cuñado Shiki; a su regreso, unos días más tarde, nos enteramos sin gran sorpresa que había logrado matar a Mashu la noche anterior, aprovechando una breve visita de este último a la aldea para buscar utensilios en su vieja casa.

De regreso en lo de Tunki, y luego de tomar un largo baño, Pakunt pudo ingerir su primera colación desde que "partió por el sendero": un bol de *tumpi*, especie de puré de mandioca y taro. Durante largas semanas aún, va a estar condenado a este tipo de comidas insípidas. Hasta la luna nueva, le recuerda Tunki, no podrá comer más que pequeños pescados sin espinas y hechos al vapor, corazones de palmera, tubérculos del huerto y hojas hervidas de *jeep*, una arácea silvestre, alimentos todos concebidos como "blancos", desprovistos de sangre, tiernos e inactivos, preparados sin contacto directo con el fuego de la cocina y globalmente asociados con lo vegetal en lo que éste tiene de más inerte. Un hombre maduro y experimentado –probablemente Tunki mismo– levantará entonces la interdicción sobre la carne poniendo en la boca de Pakunt un trocito de carne. Pero durante algunas lunas todavía, se verá constreñido a comer sólo pequeños mamíferos de carne pálida y piel fibrosa, casi domésticos, ya que viven en la proximidad de los hombres y se alimentan de sus huertos, como los agutíes, los acuchis, las ardillas o los tamarinos. Sólo cuatro o cinco meses después de su encuentro con arutam, el joven podrá consumir las carnes "negras" y fuertes de verdaderos animales salvajes (pecarís, monos lanudos, tucanes, pavas...) y la carne de grandes peces gatos, únicos peces dotados de un wakan,

sin duda porque se alimentan en parte de sus congéneres. Este régimen parece ser el de un convaleciente, pues restaura poco a poco su organismo perturbado al precio de una existencia disminuida. Pakunt no debe cazar ni realizar esfuerzos físicos violentos, necesita abstenerse de realizar visitas por largo tiempo, incluso el comercio sexual le está prohibido, como si estuviera todavía demasiado frágil para permitirse sin consecuencias tal gasto genésico.

¿Qué es específicamente este misterioso arutam? Se trata de un pregunta que, al igual que nuestros predecesores entre los jíbaros, no hemos dejado de hacernos desde los primeros días y a la cual solamente se podría responder –según lo entreveo aún hoy– con la experiencia de Pakunt y los comentarios prudentes de Tunki sobre ella, los cuales contribuyen a ordenar en mi espíritu las informaciones esparcidas que recogí con anterioridad. Arutam es en principio una visión, fruto de una conciencia alterada por el ayuno, la ingestión de jugo de tabaco y, sobre todo, por las fuertes dosis de escopolamina que libera la preparación del estramonio. Sin embargo, la farmacología no explica por sí sola la naturaleza de la alucinación ni las significaciones que le están asociadas. Según los relatos que he podido recoger, las manifestaciones de arutam son muy estereotipadas. Postrado por la narcosis al borde del sendero, con el cuerpo debilitado por la falta de alimentación, el espíritu orientado hacia el encuentro al que aspira, el suplicante percibe de pronto los ecos de un viento lejano que crece como un huracán y se abate brutalmente sobre el claro, al mismo tiempo que una figura extraña o monstruosa se le aproxima poco a poco: ésta puede ser un jaguar gigantesco con ojos de fuego, dos anacondas gigantes enlazadas, una inmensa águila-harpía, una tropa de enemigos armados con risas sarcásticas, un cuerpo humano trozado cuyos miembros reptan por el suelo o incluso una gran cabeza resplandeciente que cae del cielo y se revuelca con convulsiones. A pesar del espanto que hiela al visionario, no le queda más remedio que tocar la aparición con la mano o con un bastón; ésta se desvanece enseguida en una explosión ensordecedora, el viento se apacigua tan pronto como se ha levantado y en la calma que sobreviene repentinamente un imponente viejo se materializa. Arutam, en otras palabras "el Anciano", es el fantasma de un guerrero valeroso que, después de haber puesto a prueba el coraje del suplicante adoptando un avatar aterrador, se le revela bajo una forma benévola para brindarle un breve mensaje de esperanza, de asistencia y de longevidad, antes de desaparecer otra vez.

Si mis compañeros coinciden acerca del desarrollo de los encuentros con arutam, difieren en cambio en cuanto al tenor de lo que éste revela. Algunos

creen que hay dos tipos de arutam según la naturaleza de la predicción; uno estaría asociado exclusivamente con la felicidad doméstica y anunciaría una larga vida, provista en abundancia de satisfacciones materiales –múltiples esposas, yernos numerosos y respetuosos, huertos opulentos, etc.–, mientras que la otra sería una prenda de éxito en la guerra, el instrumento de una valentía ejemplar y, en definitiva, la garantía de una invulnerabilidad casi absoluta en los combates. Hay achuar que rechazan tal distinción y sostienen que no es posible disociar los logros propios de una existencia dichosa de las hazañas guerreras que una gran fuerza de alma hace posibles; los unos como los otros suponen el perfecto dominio de sí y la conciencia del propio valor a los cuales sólo el encuentro de un arutam permite acceder. Sin duda más plausible que la precedente, esta opinión es además compartida por esos hombres que, como no han tenido el privilegio de la revelación, se sienten inferiores a los otros en todos los dominios de la realización personal. La búsqueda visionaria no siempre es coronada de éxito, confirmación de que la droga es menos un sésamo automático que un catalizador de intenciones culturalmente figuradas. Tseremp me ha confiado que nunca vio al arutam pese a sus diversas tentativas; parece resignado a su suerte y afirma que sería vano para él pretenderlo, pues uno percibe enseguida los efectos del arutam en un hombre en su manera de comportarse: habla alto y fuerte, especialmente en los diálogos ceremoniales, da pruebas de su desahogo en todas las circunstancias y se muestra impasible frente al peligro o la adversidad, cualidades todas que, según su propio testimonio, no posee. Tresemp se mofa de su cuñado Titiar, a quien supone en la misma situación que él a la vista de su manera de ser, aunque afirma haber encontrado a arutam sin que nadie en su entorno le dé crédito.

La incertidumbre que reina en cuanto a la naturaleza de los mensajes brindados por arutam, como el hecho de que se pueda fingir haberlos recibido, proceden en parte de que es necesario guardar en secreto la revelación obtenida bajo pena de perder por ellos los beneficios. El tema es tan íntimo que mis compañeros hablan de él con reticencia, incluso para describir visiones de ancianos cuya incidencia personal ya ha desaparecido. La búsqueda de un arutam debe, en efecto, ser repetida a intervalos regulares. Comienza hacia los 10 o 12 años para un varón, bajo la guía de un mentor, por regla general su padre, en razón de los peligros que la empresa presenta. Estas experiencias iniciales constituyen una especie de ejercicio preparatorio en el que el neófito aprende a controlar sus visiones, ya que el primer encuentro verdadero de arutam se produce hacia los 17 o 18 años, cuando el joven ha adquirido suficiente control

sobre sí mismo para emprender su búsqueda solo. Sus efectos sociales son inmediatamente sensibles: busca procurarse un fusil, puede tomar una mujer y, sobre todo, es frecuentemente invitado a participar en los *raids* por el padre de su esposa, bajo cuya conducción hace su aprendizaje de guerrero. Arutam opera, en efecto, como un estimulante de la valentía que el joven puede manifestar en los combates; no obstante, la influencia de arutam se disipa en el momento en que mata a un enemigo y necesita entonces "partir por el sendero" para un nuevo encuentro. Todos los hombres que participan en una expedición victoriosa se encuentran por lo demás en la misma situación, porque el acto de matar a un enemigo es un asunto colectivo: inmediatamente después que un miembro ha hecho un disparo mortal, todos descargan su fusil sobre la víctima abatida y por medio de este acto se convierten solidariamente en coasesinos, lo que permite a la gente joven, aún inexperta, comenzar muy pronto a acumular hechos de armas.

Mis compañeros creen que la influencia de arutam desaparece tan pronto como se ha matado, dejándolo a uno en un estado de languidez extrema, atenazado por un hambre insaciable, sin otra voluntad que el deseo de "partir por el sendero". Es entonces urgente ir en busca de arutam puesto que se cae en este estado vulnerable en el momento preciso en que se está más expuesto a las represalias de parte de los parientes de la víctima. Ahora bien, el encuentro de un nuevo arutam parece no sólo restaurar las fuerzas del vencedor, sino también acrecentarlas de manera gradual en cada experiencia visionaria, de manera que los hombre mayores que han varias veces "partido por el sendero" son considerados invencibles. Viejos valientes, tales como Tsukanka y Naanch en Capahuari, o Tukupi y Washikta en Sasaima, mueren por cierto como todo el mundo, pero nunca, se dice, de una muerte accidental o por violencia física: logran sobrevivir aun cuando están acribillados de perdigones y, si acaban por morirse, es menos en razón de sus heridas que porque un chamán los ha debilitado enviándoles un tunchi, único método para desembarazarse de adversarios tan formidables que se ha renunciado a matarlos por medios más directos. Una serie de cara a cara con arutam en la somnolencia del "reclinatorio" tiene de este modo como resultado una acumulación personal de poder, razón por la cual se designa a menudo a los grandes guerreros con la expresión *kanuraur*, "los que saben dormir".

Puesto que en primer lugar los efectos se miden en la guerra, arutam ha empezado ligado a la liberación de una fuerza interior en actos de violencia codificados. Pero éstos no se circunscriben siempre a hechos de armas. Tunki me cuenta que los chamanes tienen relaciones con una especie particular de arutam a la cual

acceden mezclando en el estramonio un poco de natem, su brebaje alucinógeno particular, encuentro que consolida su sistema de protección contra chamanes enemigos acentuando sus propias disposiciones ofensivas. Así como después de haber visto a arutam un hombre normal arderá por probar en combate su valentía reafirmada, un chamán visitado por su arutam específico se consumirá de ganas de enviar sus proyectiles invisibles sin controlar mucho el destino.

No obstante, la energía de la visión movilizada no es orientada hacia la sola exaltación de la supremacía del yo; ella anima también, en lo cotidiano, una vida dichosa y duradera. Este aspecto de arutam es patente en los beneficios que las mujeres extraen de su experiencia visionaria. "Partir por el sendero" es menos importante para una mujer que para un hombre, que debe establecer su gloria sobre el campo de batalla y reanudar los hilos de su vida cada vez que ha matado. No todas se someten, por tanto, a la prueba, la cual atrae sobre todo a las esposas de los hombres kakaram, "los fuertes", es decir, que han encontrado numerosos arutam. Además de la longevidad, ellas ganan así la seguridad de una perfecta realización en los dominios que conciernen a la competencia femenina: el dominio de las plantas cultivadas y su transformación, la alfarería, el tejido, el adiestramiento de los perros, etc. Sin duda, la emulación juega un papel en el deseo de una esposa de conocer a un arutam, no tanto para rivalizar con su marido en una improbable guerra de sexos, sino para establecer una forma de paridad en las biografías convergentes, cuya complementariedad acentúa la garantía de una doble revelación. Así, como los hombres, ciertas mujeres van regularmente al "reclinatorio" para tomar allí el estramonio, con la asistencia de su madre o de una hermana en general mayor. Habitualmente, les ocurre que encuentran al arutam en sueños y sin estimulantes, especialmente cuando pierden a su marido o su cariño se ve enajenado por un violento desacuerdo. El distanciamiento temporario o definitivo de un cónyuge parece actuar sobre ellas a la manera del asesinato para un hombre; se trata de un acontecimiento singular y cargado de pasión, que clausura un período de la vida cuyo desarrollo fue trazado por el arutam y que impone con ese hecho la refundación de un destino personal bajo los auspicios de una nueva predicción.

Delimitar el arutam por sus efectos, como he tratado de hacerlo hasta aquí, no es suficiente para acceder a la comprensión de los principios que lo constituyen. Una primera pregunta se impone: ¿quién es este "Anciano" portador de una revelación vital?. Se puede, en una aproximación inicial, definirlo como un antepasado. Es un muerto relativamente reciente o cuya memoria aún no se ha perdido, lo que asegura la invocación de su nombre; un pariente en general, a veces lejano,

pero muy a menudo originario del mismo territorio que el visionario, un personaje estimado en vida, especialmente por su longevidad. Los antepasados masculinos se manifiestan a los hombres, los antepasados femeninos a las mujeres y los antepasados chamanes a los chamanes. A falta de linajes claramente establecidos, los "Ancianos" no son todos consanguíneos, aun cuando es corriente que un padre fallecido hace poco se revele como arutam a su hijo mayor después de haberle indicado en su lecho de muerte los lugares en los que tendría oportunidad de encontrarlo. Cada arutam ha existido, pues, en un pasado próximo; a veces se lo ha conocido bien, incluso amado, lo que explica la benevolencia de la que da testimonio una vez superado el terror que causa su primera aparición.

¿Es, entonces, un fantasma? En realidad no, si me atengo a las explicaciones de Tunki: "La persona (aents) que ves no es la verdadera persona; la verdadera persona ha desaparecido para siempre, lo que ves es su arutam". ¡Cáspita! "Sin embargo –le digo–, arutam es un Anciano, uno de los parientes muertos de los achuar; ¿qué es, por tanto, el arutam de ese arutam?" Tunki me responde: "La persona que tú ves es una imagen (wakan) de arutam; la persona no existe más, pero arutam existe para siempre; arutam ve con los ojos de esa persona, habla con la boca de esa persona, porque arutam es invisible; para darse a conocer, arutam se asemeja a la persona, pero la persona está muerta". He aquí una entidad que parece eterna pero muy localizada y que no existe en el mundo más que por sus obras, noción compleja, si las hay, y muy apropiada para remover mis recuerdos filosóficos.

Abandonemos un instante las cuestiones de ontología y volvamos a lo que los achuar esperan del encuentro con arutam. Los beneficios que se descuentan de ello son conocidos, ¿pero de qué operación justamente resultan? En ese dominio, como en muchos otros, los cantos anent proporcionan una clave precisa, si no fácil de utilizar. Para hacer advenir la visión que espera, el suplicante invoca en efecto a arutam por medio de un anent de un tipo particular, como este cantado por Yaur en Copataza.

Abuelito, abuelito
Hundido en el desamparo, despierto tu compasión
Yo mismo soy aquél
Yo el hijo de la pata de ocelote
Diciendo así, el oído atento
Tú a quien ninguno puede superar
Diciendo así, el oído alerta
Antepasados míos, ¿a dónde se han ido?
Antepasados míos, ¿a dónde se han ido ustedes?
Hundido en el desamparo, despierto tu compasión
En mi fuero íntimo, sólo pregunto: ¿a dónde te has ido?
Yo el hijo de la pata de ocelote
Diciendo así, el oído atento
A ti que declaras: como una bola de fuego, voy haciéndome la costumbre,
Hundido en el desamparo, despierto tu compasión
Viniendo como una bola de fuego
¡Cae, cae sobre mí! Así resplandeciente, así iluminado
Tú a quien ninguno puede superar
Yo mismo soy aquél
Como el niño llevado por su madre, así soy yo
Mi abuelo a quien nadie supera
Haciéndome emerger todo esbelto
Todo perfumado, habiéndome vuelto todo perfumado.

Como en todos los anent de este tipo, arutam es invocado por un término de parentesco afectuoso, "abuelito", que expresa la idea de una filiación directa con las generaciones precedentes cuya desaparición se añora, tal como lo demuestra el lamento: "antepasados míos, ¿a dónde se han ido ustedes?". El suplicante se hace humilde, busca atraer la conmiseración de arutam subrayando su abandono y su soledad, mendigando su protección y su contacto tranquilizador a semejanza de un lactante que reclama a su madre. La presencia de arutam se manifiesta a la manera de una iluminación, moral y concreta a la vez, que la imagen de la bola de fuego (*payar*) viene a ilustrar oportunamente. Allí es donde se opera la metamorfosis: una personalidad nueva surge de la experiencia visionaria ("haciéndome emerger todo esbelto"), como purificada por un baño lustral –el tema de la ablución es común en esos anent– y así transformada en un ser "todo perfumado".

Un anent de Pinchu permite aclarar otros puntos.

Abuelito querido
Simplemente insuperable
Con el uyun de mi abuelito, flic flac oscilando, flic flac oscilando voy
¡Escucha mi bamboleo! ¡Escucha mi bamboleo!
¡Escucha! ¡Escúchame marchar! ¡Escucha! ¡Escucha!
En la esperanza que me trae, en la esperanza que vuelve a darme, voy hacia mi /abuelo

Hacia el insuperable, todo derecho, todo derecho, voy
Mi desamparo despierta la compasión

Humilde y digno de piedad voy
¡Oh! ¿De dónde soy hijo?
Hundido en la aflicción voy
Abuelo querido, ¡háblame! ¡Háblame simplemente!
Hablando simplemente
Con el uyun de mi abuelo, con tu uyun bamboleante, flic flac voy
Abuelo querido, simplemente insuperable, solo voy
Todo derecho, todo derecho voy, abuelo querido
No puedo faltar en contemplarte
Oscilante, oscilante voy
Voy crepitando, simplemente insuperable.

La metáfora del uyun, pequeño saco de hilo o de piel que los hombres llevan en la selva, aclara la relación compleja que el suplicante busca establecer con arutam: identificándose con este objeto, se presenta a la vez como un continente que aspira a ser llenado y como un atributo indispensable para el antepasado, pero sin significado propio fuera de su presencia. La pregunta "¿de dónde soy hijo?" expresa el desconcierto del visionario en busca de raíces en un lugar bien definido y parece invocar el consuelo de esta unión estable con un territorio ancestral que espera obtener a través del arutam. Particularmente significativa, por último, es la expresión "en la esperanza que me trae *(jurukuta)*, en la esperanza que vuelve a darme *(iwiaitkuta)*"; la acción de arutam se revela allí bajo dos modalidades complementarias: la primera evoca la adopción de un niño y sugiere así la creación de otra identidad social, mientras que la segunda apunta hacia una metamorfosis en el curso de la cual el suplicante se ve dotado de características nuevas. Es además lo que confirma Tunki cuando, ante la pregunta: "¿Cómo actúa arutam sobre el visionario?", responde: "Arutam reorganiza *(iwiaitkawai)* a la persona; ésta se transforma en una nueva persona".

¿Puede decirse entonces que arutam sería "el alma" de un antepasado venido a reencarnar en un vivo, una banal metempsicosis, en suma, de la que la historia de las religiones ofrece muchas ilustraciones? Tal interpretación es dudosa si uno piensa que el antepasado aquí no es más que una figuración transitoria, el médium gracias al cual arutam se hace reconocer por un individuo. No, arutam abarca evidentemente un fenómeno más complejo, en tanto que designa a la vez una relación y el término con el cual la relación es instituida, el lazo de dependencia mística buscado al mismo tiempo que el principio inmaterial e irrepresentable con el cual es establecido. Aunque desprovista de identidad propia, esta entidad abstracta es, sin embargo, individuada y apegada a un territorio, lo que le permite asumir el aspecto de un muerto familiar con el fin de aparecer cíclicamente ante hombres y mujeres diferentes a quienes recompensa enunciando su destino. La metamorfosis que resulta de ello se expresa de manera tangible por una transformación del comportamiento, aunque ésta no es sólo moral o psicológica; en efecto, es el equilibrio vital en su totalidad lo que se ve afectado por el ciclo de las experiencias visionarias y es de suponer, por tanto, que arutam se incorpora de un modo o de otro a los que ha encontrado.

¿De qué manera los achuar se representan esta incorporación? Una costumbre que había notado sin prestarle gran importancia, pero sobre la cual Tunki acaba de aportarme precisiones, arroja sobre este proceso un nueva luz. Se sabe que el efecto de arutam se disipa cuando un hombre ha matado a un enemigo; en previsión de este abandono que sabe ineluctable, el guerrero se saca sus brazaletes justo antes de partir para un *raid* y sólo volverá a ponerse otros, tejidos por su mujer, cuando haya encontrado un nuevo arutam al regreso de la expedición victoriosa. Esto es precisamente lo que Pakunt ha hecho esta mañana delante de mis ojos. Ahora bien, estas largas bandas multicolores enrolladas en los puños no son emblemas de bravura o coquetos ornamentos; tienen por función precintar herméticamente los puños, punto de pasaje obligado entre el interior y el exterior del cuerpo que constituye en cierta forma la puerta de arutam, a través de la cual, según las circunstancias, entra o sale. La debilidad que ha sobrevenido a Pakunt justo después de haber matado a Mashu, así como la especie de convalecencia a la que va a someterse, dan testimonio de que el ir y venir de arutam provoca una profunda perturbación de la que el organismo entero se resiente; brutalmente abandonado por uno de sus componentes esenciales, el joven se ve ahora reestructurado según una combinación nueva cuya difícil sublimación no es obtenida más que al precio de múltiples precauciones.

Más que la alegoría de un destino entrevisto en un estado secundario, arutam es una experiencia estimulante en la que se recuperan todas las facultades; acompaña al individuo durante un período de su existencia, doble atento cuya presencia o ausencia se hace sentir en los actos más humildes de la vida cotidiana. Para mis compañeros, arutam no es una simple proyección mental; es un principio exterior múltiple y estable. Múltiple, porque cada territorio posee un *stock* de ellos; estable porque ese *stock* no se crea ni se pierde: idéntico a sí mismo, se perpetúa con las generaciones en individuos cada vez diferentes, pero unidos los unos a los otros por el parentesco y la residencia.

¿Cómo explicar entonces que la adquisición sucesiva de arutam distintos engendre en un individuo una acumulación progresiva de energía vital? Esto es

lo que Tunki, orgulloso propietario de una lujosa radio portátil, intenta explicarme por medio de una metáfora físico-química: "Arutam es como una pila de radio que nunca muere; cuando arutam abandona a un hombre fuerte, la pila es entonces más fuerte; cuando arutam abandona a un hombre débil, la pila es más débil que antes". Arutam se carga y se descarga más o menos así en función de las personas con las cuales está temporalmente asociado, disposición que restituye a cada uno su libertad de ser lo que es por su propio temperamento y que prohíbe que el ciclo de las experiencias visionarias lleve a elevar a un mediocre en la jerarquía de los caracteres. No hay ninguna predestinación mecánica en estas mutaciones sucesivas de la persona: se es siempre el hijo de sus obras, hasta dentro de la amplitud de ayudas que arutam dispensa.

A la muerte de aquel que secundaba, arutam vuelve a ser una esencia desencarnada hasta el momento en que retoma los rasgos de su antiguo propietario para aparecer brevemente ante un nuevo individuo cuya existencia animará desde entonces. Es también lo que pasa cuando un hombre ha matado, salvo que su arutam fugitivo adopte una identidad diferente para manifestarse a otro suplicante. Sin embargo, el paralelismo entre las dos situaciones plantea una interrogación: ¿por qué uno es necesariamente abandonado por su arutam cuando ha matado? Es cierto que cada asesinato tiende a clausurar el ciclo de un destino en parte definido por la hazaña guerrera cuyo cumplimiento ha trazado. Pero hay más. Pese a su fervor belicoso, los achuar no toman a la ligera el acto de matar, pues al suprimir una vida también la propia es puesta en peligro. El estado en que se encuentra el asesino justo antes de "partir por el sendero" presenta muchas analogías con el del moribundo al que su alma wakan abandona un rato antes de su último suspiro: débil y desarmado como él, está, en opinión de todos, destinado a una muerte segura si no encuentra pronto un nuevo arutam. Semejante a los difuntos, se halla atenazado por un hambre perpetuo, transido por el frío y ansioso de reconquistar la intimidad de los suyos, lo que le está prohibido en tanto no sea reafirmado por una nueva visión. Mientras busca arutam, sus parientes no deben mirarlo ni pensar en él, del mismo modo que el recuerdo de los muertos debe ser borrado cuanto antes de la memoria para evitar que éstos importunen con su resentimiento a aquellos que los sobrevivieron. Lejos de renovar con ello las propias fuerzas, se muere un poco cada vez que se ha matado, condición peligrosa entre todas, de la que la deserción de arutam parece ser tanto un síntoma como un resultado.

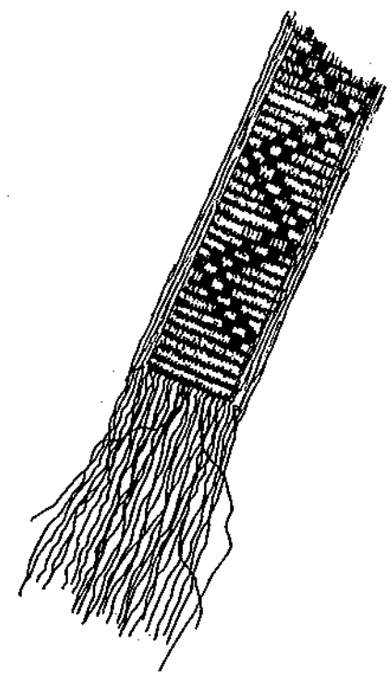
Como muchos símbolos que la tradición ha santificado para no tener que esclarecerlos, arutam es un concepto deliberadamente vago que permite acomodar, bajo un término único y en una experiencia perceptiva sin paralelo, un vasto registro de ideas, de sentimientos y de deseos donde se afirma cierta concepción achuar de la condición humana. La fuerza de convicción de este símbolo se debe a que se manifiesta ante todo bajo la especie de una visión, a la vez individual y colectivamente tenida por verdadera, que se puede tocar, oír, apropiarse y guardar en la memoria, aunque sin dominarla completamente. A semejanza de los anent, inmutables en cuanto a su forma y función, la visión de arutam es un cuasi objeto; entidad inmaterial pero real por los efectos que produce, existente indudablemente desde tiempos inmemoriales, es concedida a los hombres y a las mujeres por un arrendamiento temporario, a fin de que sus depositarios perpetúen la demostración de su eficacia instalándolo por un período en el corazón de sus propias aspiraciones.

A través de este soporte figurativo, se transparenta también una aproximación original de la causalidad. Bajo su forma desencarnada, arutam es una pura virtualidad de destino, un principio motor sin afectación particular ni existencia visible; no se actualiza de manera episódica, sino a través de la sucesión de biografías parciales cuyo develamiento permite. Arutam es, por tanto, objeto de acción tanto como agente, constantemente revitalizado por aquellos que él mismo anima, siempre singular pero repetible al infinito, un patrimonio místico sobre el cual nadie tiene posesión y cuya salvaguarda es función del deseo de cada uno de poseerlo una y otra vez. Admirable dispositivo de anulación del tiempo para una sociedad indiferente al pasado: un presente sin profundidad se ve así constantemente renovado por un poderoso mecanismo de continuidad que garantiza, desde la noche de los tiempos, a cada generación nueva compartir los mismos arutam que aquellos de los cuales las generaciones precedentes habían ya sacado partido; de este modo contribuye a perpetuar en fragmentos de existencia discontinuos el mismo fundamento colectivo de una identidad compartida.

Según lo que relatan los etnógrafos de otras tribus jíbaras, el arutam de los achuar parece diferir del arutam de los shuar, que difiere a su vez de lo que los aguaruna llaman *ajutap*. Tales divergencias de interpretación no derivan sólo de los prejuicios teóricos o de la filosofía espontánea que cada uno de nosotros inyecta en sus descripciones; dan testimonio también de una indeterminación territorial de esta noción compleja cuyo contenido parece haber sido modulado en direcciones opuestas por cada tribu en función de sus idiosincracias sociológicas e históricas. Si los observadores concuerdan sobre las circunstancias en las cuales los jíbaros recibieron una revelación del fantasma de un antepasado, en cambio,

tanto la incidencia de este encuentro como las características mismas asignadas a este antepasado son muy disímiles. La variante aguaruna se declina sobre el modo menor: ajutap es el instrumento trascendente de una predicción de éxito en la guerra cuya rememoración pública antes de un combate estimula la valentía de su beneficiario; la visión, sin embargo, no está desprovista de toda sustancia, ya que se transforma en un nuevo espíritu ajutap con la muerte del visionario. Para los shuar, la visión de arutam permite adquirir un "alma" nueva, otorgada por un antepasado ignoto, la cual tiene por efecto principal suscitar un irreprimible deseo de matar. La víspera de un ataque, cada guerrero describe su visión públicamente, causando la partida de su alma arutam; el debilitamiento que resulta de ello es progresivo, pero el hombre debe buscar cuanto antes un nuevo arutam, a falta del cual su vida estaría en peligro. Encontrar muy pronto un arutam permite, además, bloquear la disipación gradual del poder de la antigua alma arutam, contribuyendo a una acumulación de poder en ocasión de cada adquisición consecutiva. A la muerte de un guerrero, éste produce tantas almas arutam como haya incorporado en el curso de su vida. Nada semejante ocurre entre los achuar que conozco, ya que la acumulación de energía se produce en el mismo arutam y no en el cuerpo de los hombres; además, mis compañeros sostienen que los arutam existen en número infinito, que están vinculados al territorio de un grupo local y que le revelan al suplicante su antigua identidad. Contrariamente a lo que pasa en las otras tribus, los mismos arutam se incorporan, pues, generación tras generación, en los habitantes de los mismos territorios y contribuyen por este medio, a pesar de la amnesia genealógica, a perpetuar en sustancia la identidad distintiva de las parentelas.

Aparentemente exclusiva de los achuar, la transmisión de arutam por un principio de descendencia continua es quizá la alternativa que han encontrado a la caza de cabezas. Tanto la captura de las tsantsa como la incorporación de arutam apuntan a consolidar, por medio de la guerra, la consanguinidad imaginaria de grupos de vecinos, reproduciendo en su seno especies de manchones de personas desprovistos de los estigmas de la afinidad. El ritual de tsantsa convierte un enemigo no pariente en un hijo consanguíneo, mientras que un lazo de filiación simbólica con los mismos "abuelos" arutam transforma todos los miembros de una parentela en un grupo solidario y dependiente del principio ancestral que los define como una colectividad idealmente consanguínea. Los ingredientes y los objetivos son los mismos, sólo cambian los medios de conseguirlo: o bien la alteridad produce de por sí la institución de una afinidad sin verdaderos afines, o bien el sí reitera el sí porque se finge ignorar la afinidad de los afines verdaderos. La elección entre una u otra de estas combinaciones resulta sin duda de la contingencia histórica. Largo tiempo sometidos a los ataques incesantes de los shuar que los superaban en número, los achuar acabaron por retirarse a zonas más refugiadas para huir de la peligrosa proximidad de sus vecinos. Esta clausura sobre sí mismos provocó probablemente la permutación; incapaces por razones militares de continuar con la caza de cabezas, habrían sido condenados a valerse de sus propios recursos, requiriendo de arutam el mismo servicio que en otro tiempo prestaban los tsantsa de sus enemigos: brevemente, permanecer idénticos a sí mismos sin nunca deber nada a nadie.



Brazalete de algodón llevado por los hombres después de haber encontrado a arutam (el motivo en zigzag es llamado utunmiamu*).*
Ilustración del autor.

XX. EL CANTO DEL CHAMÁN

La vibración del tsayantar de Tunki hace contrapunto al fondo de insectos, ácido y metálico. Es una noche sin luna y la penumbra de la casa apenas es disipada por el hogar que se consume a los pies del chimpui en el que nuestro anfitrión se halla sentado. Hace casi media hora que Tunki ha comenzado a "beber el natem", según la fórmula que designa las curas chamánicas; no ha dejado de hacer resonar su gran arco musical, con los ojos perdidos en la nube de una meditación serena. Su paciente, silencioso, está sentado a sus pies sobre un pequeño kutank. Es un hombre de la aldea de Conambo, un tal Wisui, hermano "entroncado" de Mukucham y amik de corta data de Tunki. Aunque no se encuentre directamente implicado en la vendetta contra los de Wayusentza, está unido por parentesco y amistad electiva a la facción de Tunki, a quien viene a ver cada vez que se siente mal. Ha desembarcado durante la siesta, con la tez cerosa y el andar pesado, quejándose de un dolor persistente de hígado; lo atribuye a un tunchi chamánico, ya que hace poco soñó que pequeños pájaros le picoteaban el torso y se clavaban en su flanco, clásico presagio de un ataque de tsentsak. Según la costumbre por la cual deben proporcionarse al chamán los instrumentos de su oficio, Wisui ha traído consigo el natem y el tabaco.

Tunki no se parece a su hermano Mukuimp ni en lo físico ni en su carácter; sin embargo, al igual que él, no corresponde a la imagen severa que uno se puede hacer de un chamán: fornido y fanfarrón, con su rostro algo insulso decorado con un bigotito ralo y los cabellos cortos engominados con aceite de kunkuk, muestra tener modales joviales que alcanzan a disimular un temperamento astuto. Pese a su invitación, he declinado acompañarlo en el trance. Varios meses he necesitado para disipar la falsa impresión que creé a mis espaldas aceptando "beber el natem" en lo de Wajari y que me llevó a alejarme un tiempo de Capahuari para huir de la reputación de chamán que me forjé enseguida. Aun hoy, no me siento seguro de ser creído cuando niego ser un uwishin, un chamán; no obstante, esta negación me pone al menos en situación de prevenir los malentendidos, si bien no de controlar su nacimiento y propagación. Valiéndome de la recomendación de su hermano Mukuimp, le he dicho a Tunki que, en principio, deseo comprender cómo procede antes de someterme a una

iniciación, es decir, antes de tomar natem y obtener de él una provisión de tsentsak. Tunki pareció dudar de que uno pudiera aprender algo acerca del chamanismo de manera tan abstracta; pero el saber que de buen grado me dispensa desde hace unos días no puede ser aprovechado sin los útiles que lo vuelven eficaz y tanto él como yo sacamos ventaja de ello: halagado por mi curiosidad, Tunki me entrega sin protestar los secretos de su oficio, pues sabe que necesitaré comprarle sus tsentsak a buen precio si quiero poder servirme de ellos; por mi parte, acumulo informaciones preciosas sin arriesgarme mucho a hacerme una mala fama por causa de brujería.

Tunki ha dejado de tocar y desciende ahora hacia el río; enseguida escucho que se zambulle. La música de su tsayantar le ha permitido despertar las flechillas que tiene almacenadas en su cuerpo y hacerlas vibrar al unísono, del mismo modo que el cristal vibra al sonido de ciertas notas de violín. Presentada como una empresa de "seducción" de sus propios tsentsak, la excitación musical se dirige a una clase de flechillas, llamadas "flechillas del ratón limpiador", *entsaya yawa tsentsakri*, que entran en resonancia con la música o el canto del chamán y contribuyen a su armonía interior. Para activar al máximo su frecuencia, el uwishin debe también poder fijar largo tiempo su espíritu en imágenes con zumbido –colibríes o libélulas en vuelo estacionario, por ejemplo–, combinando todos los sentidos en la experiencia del trance para hacer del cuerpo una gran vibración inmóvil. Tunki refuerza con su baño el "enfriamiento" que el natem ha iniciado; se aplica a dominar con el frescor del agua ese hormigueo orgánico que forma en él un viviente caparazón que tiembla en silencio. El río es, además, el lugar de elección de las criaturas auxiliares del chamán, que puede convocarlas sin decir palabra, sumergiéndose en su medio originario como un inmenso diapasón que propaga ondas concéntricas.

Tras secarse delante del fuego, Tunki se pone a soplar sobre el torso de Wisui el acre humo de un gran cigarro que su paciente preparó desmigajando un carozo de tabaco en una hoja seca de banano. Luego se apodera del *shinki-shinki*, un manojo de hojas crujientes confeccionado para la circunstancia, y comienza a frotar rítmicamente con ellas la parte que le duele. Esta primera fase de la cura busca anestesiar las flechillas maléficas alojadas en el cuerpo de Wisui: dopadas por el humo, descubiertas por la cadencia soporífera del shinki-shinki, éstas se entumecen de frío, pierden su virulencia y resultan más fáciles de arrancar. En el silencio de la casa, el chac-chac-chac-chac ininterrumpido del manojo de hojas ejerce un efecto apaciguador que yo también siento; dilata el tiempo por repetición y causa un agradable torpor. En este momento en que la atención divaga, Tunki empieza

a silbar entre dientes una tonadilla al ritmo de su barrido. La sostiene unos minutos; luego, sin dejar nunca de agitar el shinki-shinki, empieza a cantar con una voz casi indistinta la letra de la melodía que silbaba:

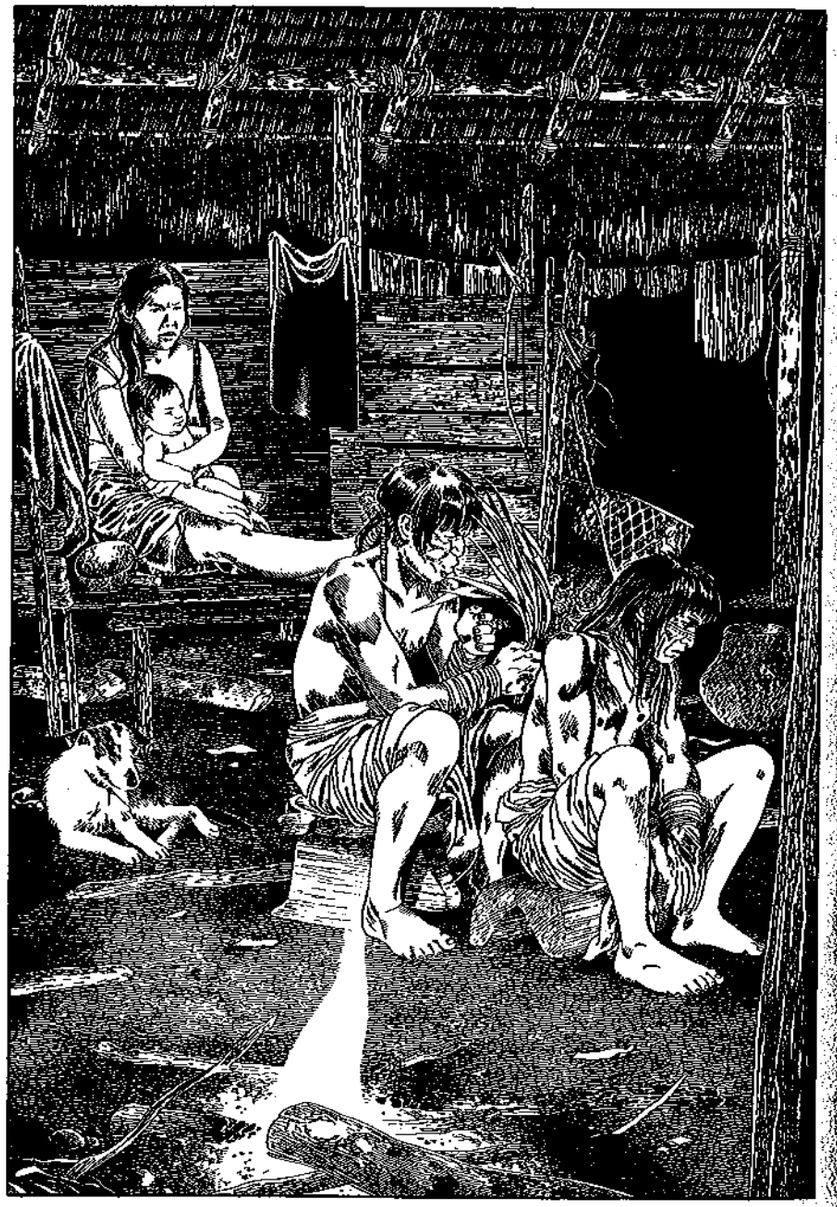
Wi tsumai-tsum, tsumai-ai-ai-tsumai-ai-ai
Tsumai, tsumai, tsumai-tsum
Tsumai, tsumai, tsumai-tsum
Tsumai, tsumai, wi, wi, wi, wi, wi, wi, wi
Tsumai, tsumai, tsumai-tsum, tsumai, tsumai-tsum
Wi, wi, wi, wi-nia um-pun-krun e-ken-tran-ku
Wi, wi, wi, wi, wi, wi, wi e-ke-trait-ja...

Ahora la voz se inflama, gana en precisión y en intensidad:

Iwianch, iwianchi, ji-irtan
Wikia en-ket-ki-nia-ku-nu-na-kun
Wikia en-ket-ki-nia-ku nu-na-a-a-a
Ajatke kurat, a-jat-ke ku-ra-ra-ra-rat
Uratkinia um-puar-wit-jai
Uratkinia um-puar-wit-jai-jai-jai-jai-jai
Wi, wi, wi, wi, wi, wi, wi...

Como en los anent más comunes, la expresión es alegórica y cargada de imágenes poéticas, pero el sentido continúa siendo, en lo esencial, accesible al auditorio, particularmente al enfermo que escucha con atención las palabras de Tunki. Aquí no se encontrarán esas fórmulas enigmáticas o esos lenguajes esotéricos que los chamanes emplean en otras regiones de América para granjearse la reverencia de los profanos y ocultarles los secretos de un arte misterioso.

Yo, tsumai, tsumai...
¡Yo, yo, yo, yo, yo, yo, yo!
Tsumai, tsumai...
Yo, yo, yo, mientras hago penetrar mi proyectil
Yo, yo, yo, yo, yo, yo, yo, estoy en armonía
Haciendo surgir mis espíritus Iwianch
Los haré traspasar la barrera de dardos
Los haré franquear el muro de flechillas
Les dejaré vía libre
De este modo soplo, yo, yo, yo...



Dibujo de Philippe Munch a partir de los documentos de Philippe Descola.

Lanzando mi proyectil soplado
Hundiéndolo todo, saturándolo todo
Soplo, yo, yo, yo...
Tarairira, tara, tariri-ri-ri-ri-ri
Tú el extraordinario
Tarairira, tara, tariri-ri-ri-ri-ri
Tan notable como tú, yo soplo
Tsunki, Tsunki, espíritus míos, yo los convoco
Abriéndome paso con violencia, soplo, soplo
¡Yo, yo, yo, yo, yo, yo, yo!
Tsumai, tsumai...
Yo, yo, yo...
Como un río que rebalsa sus orillas, cubro todo con mi oleaje, desbordo por /todos lados
Inmóvil aquí mismo
Escuchándome en las profundidades, soplo
¡Yo, yo, yo, yo, yo, yo, yo!
Hasta los tsentsak incrustados fuera de alcance, yo los arranco con un golpe /seco, soplando
Abriéndome paso, seduzco por completo al extraño que se ha invitado en tu /cuerpo, soplando, soplando, ¡yo, yo, yo, yo, yo, yo, yo!
Tarairira, tara, tariri...
Tsumai, tsumai...
Haciendo penetrar mi soplido, haciéndolo deseable, me dedico a soltar la presa
Me ocupo de liberar completamente, absolutamente, abriendo una salida
¡Yo, yo, yo, yo, yo, yo, yo!
Tsumai, tsumai... yo, yo... rari-ri-ri, rari-ri-ri
Supai, supai, supai, supai, supai, yo, yo...
Como el propio Tsunki sé hablar, yo, yo, yo...
En tu cabeza que duele toda, en tu cabeza dolorida
Por bien incrustado que esté tu dolor, lo arranco con un golpe seco
Dejándote perfectamente bien, canto y canto, soplo y soplo
Tarairira, tara, tariri... yo, yo... ri-ri-ri-ri
Al pasuk de las entrañas de la tierras, a él también lo convoco, yo, yo, yo...
A la muerte alejo ahora, la barro con mi manojo, con orgullo
¡Yo, yo, yo, yo, yo, yo, yo!
Como los pasuk de los grandes árboles, como los pasuk todos rayados, estoy /bajo el influjo del natem
Inmóvil, llevo el pasuk como collar y a la muerte misma seduzco para llevarla /lejos, yo, yo, yo, yo...

Tarairira, tara...
Tsumai, tsumai...
Atrayendo sin descanso al pasuk de los cielos, al que sangra completamente
Portándolo sin cesar alrededor de mí como un collar
A la muerte misma barro con mi manojo, así le hago a la muerte que te habita, así
/le hago a la muerte a la que me revelo, yo, yo, yo...
Superpoderoso, yo, yo... tsumai... tarairira...
Con el pasuk de las entrañas de la tierra, con el pasuk multicolor, me hago un collar
Inmóvil, te paso el collar y, reparando tu falta de apetito, yo, yo, yo, te dejo
/recompuesto, yo, yo, yo... tsumai, tsumai...
Pasuk de las entrañas de la tierra, a ti te haré venir
El multicolor, a ti te llamo
A ti te hablo, conmigo llevo todas las criaturas del natem
Eso hago, ¡yo, yo, yo, yo, yo, yo, yo!
Tsumai, tsumai...
A aquel que está casi fuera de alcance lo luzco sin embargo como collar
Inmóvil, estoy aquí mismo donde Tsunki se apresta a hacer su obra, allá donde
/está por romper la creciente
A mis espíritus Iwianch los hago azularse en mi alma, los hago azularse
Los hago salir coleando "¡puririri!", ¡yo, yo, yo, yo!
Tsumai, tsumai...
A aquel que se llama Tsunki, a ése lo voy a hacer venir en la creciente que ruge
/"¡shakaaa!"
Sin descanso voy, haciendo romper mi creciente en su corazón mismo, la
/creciente de mi propio río, llamando sin cesar a la creciente, haciendo rugir
/las aguas, voy remando
Tengo el poder de las aguas crecidas, sin cesar llamo al desbordamiento de las aguas
Formidable soy, como el oleaje que arrastra los guijarros, asegurando sin parar mi
/victoria, todo oloroso, todo perfumado; yo Tsunki hago olas, yo, yo, yo...
Tsumai, tsumai...
Me hago como un puerco espín, llevando las espinas como collar, revistiéndome
/de pinches, estoy totalmente cubierto de ellos
A tu muerte misma la voy a estaquear a lo lejos, confiando en mi intrepidez
¡Yo, yo, yo, yo, yo, yo, yo!
Habiendo llamado al alma que está aquí, me apodero de ella y la retengo firmemente
En la tinta de oro me expando
Imbuido de mi valentía, estoy orgulloso de mí
Ornado de collares, revestido como puerco espín, barro la muerte con mi
/manojo, intrépido y confiado
¡Yo, yo, yo, yo, yo, yo, yo!

De aquel que se llama puerco espín de los cielos me apodero para hacer una
/corona de dardos y alejar decididamente la muerte de tu cabeza
Me recorren estremecimientos, tsumai, tsumai...
Tsunki ha respondido a mi llamado
En esta marmita de oro donde tu alma fue encerrada, con audacia, hago huir a
/la muerte
Vistiéndome de nuevo, todo revestido de nuevo, guiado por el natem,
/me decoro con ellos como con un collar, ¡yo, yo, yo, yo, yo, yo, yo!
Tsumai, tsumai...
Tú ciñes con el arco a los espíritus Iwianch
Volviendo sin descanso sobre mí mismo, llamo a la muerte y me apodero de ella
¡Yo, yo, yo, yo, yo, yo, yo!
Interpelo sin tregua a los espíritus Iwianch y mi voz los hace temblar
Los hago venir, barriéndote con mi manojo, para que te dejen en paz...

Tunki canta casi durante una hora con una hermosa voz ronca de barítono. A veces se interrumpe para retomar la melodía silbando o para exhalar ruidos extraños, suspiros profundos que emanan de las tripas o gruñidos ventrílocuos, como si una tropa turbulenta se agitara en él y tuviera que ser disciplinada por los movimientos de su diafragma. El anent describe paso a paso las metamorfosis que Tunki sufre y los poderes que moviliza; hechizo y comentario, el canto se dirige tanto a los espíritus familiares como a Wisui, a quien describe, como un coro descarnado, las acciones que tienen por teatro los cuerpos del chamán y su paciente.

El "viaje" ha comenzado bajo el efecto del natem y el alma de Tunki está en cierto modo desdoblada, incluso dispersa en múltiples fragmentos, no obstante solidarios. La voz firme y bien impostada induce y controla la puesta en acción en su garganta y su pecho con un dispositivo que transforma su organismo en un fortín desde el cual lanza los ataques contra los auxiliares del chamán enemigo; sus ojos escrutan el cuerpo del enfermo y localizan en él, como por medio de una radiografía, los tsensak que son la fuente del mal. Pero su espíritu se desplaza también en el espacio a una velocidad prodigiosa para convocar a aquellas criaturas cuya asistencia busca o a aquellos espíritus cuyos poderes obtiene, mientras que, como un avión de observación que sobrevuela las líneas enemigas, espía en la noche los movimientos de los esbirros de su adversario que acuden para reforzar sobre el paciente su nefasta empresa. De ahí esta acumulación de imágenes discontinuas, testimonio en el anent de la multiplicidad de operaciones violentas a las cuales Tunki se consagra pese a su inmovilidad tranquilizadora.

Los dos estribillos dominantes –*"tsumai, tsumai..."* y *"tarairira, tari-ri-ri"*– son las únicas alusiones algo esotéricas del canto. La primera hace referencia al *sumai*, nombre dado al chamán por los cocama, lejanos vecinos sureños de los achuar, cuya reputación en materia de chamanismo se extiende a través de toda la Alta Amazonia. El término es también conocido entre los shipibo y los conibo de las planicies aluvionales del Ucayali, a más de mil kilómetros de aquí, y designa la facultad que tienen sus propios chamanes de desplazarse bajo las aguas a gran velocidad, hazaña envidiable que asegura su fama entre los colegas aún más allá de las fronteras de Perú. En cuanto al *"tari-ri-ri..."*, se trata de una fórmula clásica de los cantos chamánicos, propia de los indios quechuas de Napo, de los cuales Tunki habría adquirido algunos de sus tsentsak; el estribillo invoca de manera estilizada el espíritu Jurijri, a la vez una de las "madres de las presas" encargadas de velar sobre los animales y uno de los servidores más fieles de los uwishin. Incomprensibles para los profanos, estas combinaciones de citas juegan un poco el papel del latín de cocina entre los antiguos medicastros: no tanto un artificio para descubrir la pólvora, sino una reafirmación de la pertenencia a una comunidad más vasta, unificada pese a las rivalidades por una común adhesión al lenguaje iniciático de la corporación. Aunque haya viajado poco, el chamán es un individuo cosmopolita por naturaleza. Constantemente al acecho de ideas nuevas y de modas metafísicas, se esfuerza por romper el aislamiento étnico y lingüístico con un gran tráfico de metáforas y de imágenes que recoge al azar, sin saber el origen o el alcance, pero con la conciencia confusa de compartir con las culturas distantes de las que provienen algo así como un fondo de inventario en común. De ahí, sin duda, la recurrente presencia del mundo acuático en el arsenal del chamanismo amazónico: aislado sobre su pequeño segmento de río, cada chamán se siente conectado con una multitud de colegas desconocidos por medio de una red fluvial que cubre millones de kilómetros cuadrados, a través de la cual él mismo y sus espíritus familiares tienen la capacidad de desplazarse como en una red telefónica especializada.

De esta preponderancia de las aguas, el anent de Tunki ofrece varias ilustraciones. En la poderosa alegoría de la creciente que desborda rugiendo a lo largo del canto como una metonimia del sumai, pero también en referencia a los espíritus Tsunki, estos seres semejantes a los hombres que llevan bajo la superficie de las ríos una existencia por completo idéntica a la suya son, parece, los depositarios de los poderes chamánicos y los garantes de su probada eficacia. La anécdota, referida a nosotros muchas veces, de un hombre que llevaba una doble vida con una bella Tsunki y tenía hijos con ella, que cazaba en partes

iguales para su familia terrestre y su familia acuática, que mostraba ante su suegro de las profundidades un respeto impregnado de reconocimiento, concernía invariablemente a los uwishin, a veces apenas delineados como Nayapi, pero definidos en su estatuto por esta relación particular con los espíritus de las aguas. Un mito que nos contaron presenta una versión casi canónica de esta relación de connivencia.

> En otro tiempo, la mujer Sua vivía a orillas de un lago. Una noche soñó con un hombre muy hermoso y, a la mañana, su corazón estaba acongojado por el deseo de volver a verlo. Este hombre era Tsunki. Se llevó consigo a la mujer Sua y la condujo al fondo del lago. Allí se dice que Tsunki la hizo sentarse sobre un caimán; la mujer Sua tenía miedo porque el caimán no dejaba de chasquear los dientes, así que Tsunki le dio un bastón para que le golpeara el hocico cuando abriese la boca; viendo que el caimán se ponía nervioso, Tsunki hizo sentar entonces a la mujer Sua sobre una tortuga *charapa*, donde ella se sintió bien. Allí pudo por fin observar a su gusto; vio todos los animales familiares de Tsunki, las "anacondas azul noche" enrolladas de manera compacta, los jaguares negros atados a postes con los perros; todos aquellos animales olfateaban a la mujer Sua mostrándole los colmillos y Tsunki les hablaba constantemente para que se estuvieran tranquilos y no trataran de devorarla. La mujer Sua vivió mucho tiempo con Tsunki. Durante ese tiempo, su madre la buscó por todas partes llorando; pensaba que su hija había sido comida por una anaconda. Pero al cabo de un tiempo, la mujer Sua regresó; se había convertido en una uwishin muy poderosa. Entonces le dijo a su madre: "Tsunki me ha traído; me dijo que iríamos a visitar a mi familia". Luego le contó a su madre que bajo las aguas, en las profundidades, existían grandes aldeas de piedra; la gente se desplazaba en piraguas tan rápidas como las nuestras. La noticia se expandió, pero nadie quiso creerla. Ella invitó entonces a sus padres a acompañarla hasta orillas del lago y les dijo: "Ahora me voy para beber chicha de maíz". Penetró en el agua, sin mojarse; en el momento en el que su cabeza estaba por desaparecer, pidió que le abrieran la puerta; todo el mundo sintió el rechinar de una puerta que se abría y a los perros ladrar en el fondo del lago; de este modo la gente se convenció de que ella decía la verdad. Largo rato después, resurgió del lago, ebria de chicha de maíz, sin estar mojada, y se puso a vomitar chicha de maíz. Así conocimos el maíz; antes, no había maíz aquí. Fue la mujer Sua quien lo trajo de las profundidades. Como era una uwishin muy poderosa, la gente un día dijo: "Hay que matar a la mujer Sua, porque es una hechicera, wawekratin"; ella contestó entonces: "Ya que es así, me voy, voy a reunirme con mi esposo Tsunki", y desapareció para siempre en el lago.

Con la diferencia de que los protagonistas cambian de sexo, el mito se asemeja bastante a todas las anécdotas que nos han sido relatas repetidas veces como si se hubieran desarrollado realmente en el espacio paralelo del sueño. Es cierto que las mujeres chamanes son poco frecuentes; viudas, en general, o solteronas por devoción a su función, compensan un celibato terrestre con una unión con Tsunki más exclusiva que la doble vida llevada por sus colegas masculinos con las criaturas del río. El mundo de los sueños no está muy lejos del mundo de los mitos, con el cual comparte ciertas reglas de construcción. Pero, al contrario de los sabios del siglo XIX, que veían en el segundo un reflejo del primero, es probable que lo inverso prevalezca aquí y que el viaje de la mujer Sua a la aldea de las profundidades de las aguas proporcione la materia de todas esas aventuras de concubinato onírico con Tsunki que a los uwishin les gusta contar. De hecho, los fieles auxiliares de los chamanes son hasta hoy aquellas criaturas acuáticas de las que Tsunki se rodea en el mito y a las que la heroína se adapta no sin terror: el jaguar melanita, felino magnífico y raro con la piel de un negro sedoso, la "anaconda azul noche" –*kintia panki*, a la que los naturalistas llaman "boa arco iris"–, un reptil de azul irisado tan profundo que parece expandir la oscuridad a su alrededor, del mismo modo que una llama emite luz. Siguiendo su ejemplo, Tsunki las hace "azularse" en su alma, es decir, las camufla en las tinieblas para sustraer a la vista del chamán enemigo las operaciones que él lleva adelante, dado que la noche que nos rodea no es suficiente para ocultar nada a los ojos de un uwishin aguzado por el natem. Este léxico de la disimulación puede, por lo demás, extenderse al placer y la "tinta de oro" que nuestro anfitrión vierte sobre su paciente no es sino una metáfora modernista de la negrura tornasolada propia de la gran serpiente.

Aunque pertenecen al bestiario amazónico, el jaguar negro y la anaconda son invisibles y no prestan juramento más que a los chamanes que los tratan como animales domésticos: cada uwishin posee su anaconda –más poderoso, el jaguar negro ocupa la cima de la jerarquía– instalada para siempre en una caverna subacuática al pie de la casa. El animal es un conductor de influjos –ayudado para ello por su facultad de transportar consigo una penumbra protectora–, al mismo tiempo que el vehículo a través del cual el alma del chamán puede encarnar temporalmente para ir a espiar lejos del teatro de sus artimañas. La anaconda parece inmortal, al menos dotada de una longevidad excepcional. Un día Wajari me señaló un peñasco que dominaba un profundo meandro del Kapawi donde, según dijo, vivía para siempre la anaconda de su padre, un uwishin muy reputado antes de su muerte, unos diez años atrás. La sujeción de la anaconda a

su amo no es automática; se alimenta de una seducción constante que un rival más encantador a veces rompe sin escrúpulos. Esto es lo que le ocurrió a Awananch, el chamán del bajo Bobonaza, cuya anaconda inconstante se marchó con un colega que vino de visita, provocando el desmoronamiento de su choza, el hundimiento de la orilla sobre la que se levantaba y el derrumbamiento de una parte de la casa de su antiguo amo arrastrada por el deslizamiento del terreno. Las otras criaturas del río –capibaras, delfines de agua dulce, cangrejos, caimanes, ratones y nutrias– no son más que una comparsa de la anaconda y del jaguar que cada tanto les delegan pequeñas tareas de asistencia; asimismo constituyen para el uwishin un reservorio de atributos mágicos –rasgos característicos de su morfología o de su comportamiento– con los cuales diseñar sus diferentes tipos de flechillas mágicas.

Los Tsunki y sus animales domésticos no representan sino una fracción de las criaturas que componen esta corte de familiares que los chamanes llaman sus pasuk. Aunque se hallen reagrupados bajo un término genérico, los pasuk no tienen el mismo estatus: a los "espíritus de la selva", genios temibles que traban alianza con los uwishin pero que no están esclavizados a ellos, se opone un conjunto heteróclito de servidores subalternos, enteramente sometidos a la voluntad de sus amos, cuyas órdenes cumplen a manera de zombis. Además de Tsunki, los primeros engloban los espíritus que velan por los destinos de los animales, las famosas "madres de las presas", cuya intercesión es tan necesaria para la caza: Amasank, el cazador de tucanes que se desplaza por la bóveda de los árboles sobre puentes de cerbatanas; Jurijri, el conquistador políglota, barbudo y troglodita, cuya segunda boca, disimulada por los cabellos, devora a los cazadores irrespetuosos; Shaam, por último, el monstruo brumoso de los pantanos, que exhibe al aire libre su corazón palpitante. Todos estos pasuk son ellos mismos chamanes, hábiles para curar a los animales heridos por los hombres; Tunki los considera menos como simples auxiliares que como colegas eminentes cuya colaboración busca atraerse. No obtiene de ellos beneficios particulares para la caza, de la que demasiado a menudo regresa con las manos vacías. Los uwishin no reciben, en efecto, la ayuda de las "madres de las presas" más que para asuntos relativos a su oficio, sabia limitación a un poder ya considerable de actuar sobre los otros que los éxitos constantes en la caza volverían imposible de tolerar por la masa de los que se encontrarían excluidos de ello.

En cambio, no hay restricción alguna en el empleo de los pasuk de segundo rango, seres muy diversos por su apariencia, pero todos fieles en el cumplimiento de los designios de aquellos que los controlan. Dos de ellos son particular-

mente temibles: Titipiur y Nikru Iwianch. El primero sólo es visible a los chamanes, a quienes se les aparece como un hombre vestido con una bata blanca, sin duda una extrapolación fantástica de las de esos misioneros dominicos que desde hace varios siglos se afanan en vano por establecer contacto con los achuar. Titipiur ronda en torno de las casas a la caída de la noche, siendo reconocible por todos por su grito melancólico, *"piia-piia-piia..."*, que siembra una intolerable inquietud en el corazón de los que lo escuchan. Cuando todo el mundo duerme, y no hay ningún fuego para mantenerlo a distancia, viene a devorar el hígado de las víctimas que le fueron señaladas por su amo, haciéndose notar menos que un murciélago vampiro que chupa la sangre de una persona dormida. Titipiur construye también, sobre los caminos cercanos de la casa, trampas invisibles que acribillan de flechillas a los que caen en ellas. En uno y en otro caso, sobreviene una muerte rápida. Nikru Iwianch es igualmente terrible, pero menos discreto en su manera de matar: es un negro hercúleo, con una gran espada en la mano y calzado con enormes botas, que sorprende a sus presas cuando están solas; las tumba a golpes de puño, las desnuda y les obtura todos los orificios corporales suturándolos con bastoncillos puntiagudos. Según parece, la muerte es también rápida.

Nikru Iwianch es una variedad un poco fuera de lo común de la raza de los iwianch, seres antropoides, de color sombrío, en los que se materializa, bajo ciertas circunstancias, el alma de los muertos. Vagamente hostiles a los vivos, aunque no son por naturaleza malévolos, les gusta asustar a las mujeres y los niños que raptan, o bien se divierten haciendo caer los objetos y rompiendo la vajilla. Los grandes chamanes ejercen sobre estos *poltergeist* tropicales una influencia que, llegada la ocasión, emplean con el fin de indicarle cuáles son las personas a las que les gustarían que molestaran: unión de dos espíritus traviesamente malignos más que complicidad deliberada para cometer el mal. Dado que designa una entidad incierta y más bien maléfica, el término Iwianch es utilizado en el lenguaje corriente como un tipo de funda semántica que permite cubrir las realidades más diversas con un velo inquietante. Así es como el arsenal de flechillas mágicas de las que dispone cada uwishin es a menudo llamado Iwianch, lo mismo que los hechizos que ellas pueden causar o los diversos animales que tienen por función vehiculizarlas hasta su blanco. Tal es el caso de varias especies de pájaros –los búhos y los pitilos, llamados *iwianch chinki* o "pájaros Iwianch"–, los monos arañas, los sakis de cabeza blanca, los puerco espines o las arañas, conjunto de criaturas ya longilíneas y negras, ya dotadas de un rostro triste o de una imperiosa rigidez, ya ganchudas, ya cargadas de pinches, adecuadas para significar por la rareza de su aspecto la misteriosa malevolencia de la que son instrumento. Asimismo, las disposiciones naturales de ciertas especies –la de los ocelotes para comer pulgas o la de las serpientes para inyectar su veneno– son guiadas por los chamanes para perjudicar a sus enemigos; en cuanto a la anaconda omnipotente, los uwishin no desechan la ocasión de enviarla a volcar una piragua, tragarse a un nadador o, por improbable que el hecho pueda parecer, arrancar de cuajo un árbol para que caiga inopinadamente sobre el viajero.

Pero el pasuk es también una suerte de instrumento intelectual que puede escapar a toda representación figurativa; en tal caso es el principio activo de las flechillas, aquello por lo que éstas obtienen cohesión y un objetivo en común: algo así como un pastor que guía a su rebaño, descrito a veces –para simplificar la imagen– como un homúnculo que estaría ligado al chamán por un sentimiento cercano a la piedad filial. Considerado bajo este aspecto, el pasuk representa una manera sintética de clasificar las diferentes categorías de flechillas mágicas según el motor que da unidad a su comportamiento, una clase de prototipo ideal de la misma naturaleza que el amana, individuo ejemplar que sintetiza a su vez y gradúa las características físicas y morales de cada especie animal.

El anent de Tunki no tiene por función únicamente convocar a sus pasuk mayores y menores, ni poner en marcha sus tsentsak para que éstas levanten alrededor de su paciente un escudo protector. La voz segura y dominante, la exaltación de su propio poder que repite como un estribillo "yo, yo, yo...", el rebajamiento de su adversario, cuyas flechillas mágicas conquista por obra de la seducción, y hasta el ritmo apaciguador del shinki-shinki, todo contribuye a tranquilizar a Wisui, a convencerlo de que está en buenas manos, a inducir en su espíritu las primicias de un alivio y muy pronto, quizá, de una curación.

Tras concluir su canto expirando algunos rugidos del más bello efecto, Tunki se vuelve hacia la mujer de Wisui; con un tono pausado que contrasta perfectamente con el estado de exaltación mística en el que se encontraba hace unos instantes, se pone a interrogarla sobre los síntomas de su esposo. El ejercicio se asemeja a lo que los médicos llaman anamnesis. ¿Desde cuándo sufre? ¿En qué circunstancias precisas comenzó a sentir el dolor? ¿Qué dijo o hizo justo antes? ¿Qué ha soñado desde entonces? ¿Con qué se ha tratado? Los chamanes no se consagran sistemáticamente a este género de investigación, pero siempre que fui testigo, sus preguntas estaban dirigidas al entorno y no al paciente mismo. Obviamente, las respuestas de Wisui podrían ser falaces y sugeridas por el chamán enemigo, quien, después de arrasar el cuerpo del enfermo, estaría quizá en con-

diciones ya de someter su alma al imperio de su voluntad. Así es como me han contado, en Copataza, la historia de una muchacha que un uwishin acabó por hechizar completamente; habiéndola atemorizado con esa misteriosa "melancolía crepuscular" de la que sufría el yerno de Naanch en Capahuari, le dictó los anent desesperados que ella cantaba a la caída del sol y en los cuales hacía responsable de su suerte a un rival que la atormentaba; envalentonado por su éxito, y luego de que un tercer chamán se revelara impotente para curar los accesos de neurastenia de la desdichada, el uwishin no dudó en hacer que su víctima cantase en público burlescos anent en los cuales ponía en ridículo a su colega y exaltaba sin tapujos su propia destreza como hechicero.

Las informaciones que Tunki recoge conscientemente de la mujer de Wisui sirven menos para establecer su diagnóstico que para confirmarlo; cantando, ha localizado en el hígado de Wisui manojos de flechillas cuya naturaleza y procedencia ha verificado. Finalmente, su convicción repara en algo: se trata de tsentsak del tipo tseas, "curare", cuyos efectos son semejantes a un envenenamiento, que pertenecen sin ninguna duda a Chuchukia, el hijo del chamán Mashu, matado por Pakunt hace poco. Chuchukia habría recuperado los Iwianch de su padre para vengarse de Wisui, aliado marginal de la coalición de asesinos y mal protegido contra las agresiones chamánicas, pues no vive en el entorno inmediato de Tunki. Los datos corresponden, lo mismo que la "marca" de las tsentsak de Mashu –su forma, su manera de reaccionar– con las cuales Tunki ya ha tenido que vérselas en el pasado. El previsible veredicto es recibido por todos casi con alivio.

Es raro que un uwishin no confirme los presentimientos de su paciente; si uno va a consultarlo, en definitiva, es porque la ayuda esperada de la farmacopea indígena se ha revelado inoperante, prueba de que el mal es propiamente un tunchi, un hechizo, y no un sunkur, una enfermedad. La distinción entre estas dos categorías es lo suficientemente elástica para que a veces sea abolida. En Conambo, pero también en Copataza, las afecciones más benignas se consideran en principio como tunchi: una migraña, una indigestión, un dolor de dientes son tratados con técnicas chamánicas, ya que el uso de remedios vegetales casi ha desaparecido. Los chamanes son tan numerosos en estas dos localidades –y en Conambo la discordia intestina es muy aguda– que la tendencia de los achuar a tratar cada sunkur como un tunchi en potencia se encuentra aquí realizada en el rechazo de creer siquiera en la existencia de "enfermedades comunes". Incluso la muerte reciente de una niña de Mukucham a consecuencia de tos convulsa –un sunkur no obstante ortodoxo– ha sido atribuida

a un tunchi enviado por Mashu, quien habría dado el último impulso a la acción de la enfermedad aumentando su virulencia hasta imprimirle un desenlace fatal.

La disposición de un chamán a reconocer en su paciente los signos de un sunkur más que los de un tunchi es en gran parte función de la distancia social, tanto como geográfica, que los separa: cuanto más "neutro" sea con relación a las redes de alianza y de conflictos de aquel que lo consulta, menos obligado se sentirá a confirmar los temores de este último. Tayujin de Capahuari, que sufre desde hace algunos años de un dolor de estómago –una úlcera probablemente– y que ha consultado por este asunto a varios grandes chamanes quechuas del Bobonaza, se encontró con que le decían que era presa de un sunkur muy común contra el cual no podían hacer nada. Según los uwishin, es fácil distinguir una enfermedad de un hechizo: mientras que las tsentsak son visibles en el cuerpo del paciente bajo la forma de pequeños manojos, con color y luminosidad variables según el tipo de flechillas, los sunkur tienen la apariencia de un vapor dorado que emana del órgano afectado. Pero de la teoría a la práctica hay un trecho. La menor ambigüedad en la manera como se presentan los síntomas bastará al chamán, cuando lo dicten las circunstancias y si todo se encuentra de su parte, para dar un veredicto de tunchi sin que tenga conciencia de estar entregándose a una superchería.

La decisión de confiar el nombre del responsable de un tunchi es aun más delicada de tomar y depende, aquí también, del grado de compromiso del chamán en los asuntos de su paciente. Técnicamente, la imputación no presenta dificultad. Los tsentsak están unidos por larguísimos hilos plateados a quien los ha enviado, que así continúa guiándolos a distancia, lazos que sólo los uwishin pueden ver cuando han bebido natem y que comparan con los filamentos irisados de una tela de araña colgando a la luz. Siguiendo estos hilos hasta su fuente lejana e identificando al mismo tiempo a los pasuk enemigos que se encargan de proteger esas líneas de telecomando, los chamanes experimentados son en principio capaces de reconocer al agresor. Tomar la responsabilidad de revelar su nombre es por completo otro asunto. A menos de estar, como Tunki, directamente implicado en un conflicto que puede agudizar a voluntad desenmascarando al culpable del que todo el mundo sospecha, el chamán evita, en efecto, el riesgo de atraerse la enemistad mortal de aquel que habría de señalar y sobre el cual los parientes de su paciente buscarán vengarse. Por eso los uwishin que tienen una vasta clientela declinan en general prestar ese servicio, o bien, cuando una fuerte presión se ejerce sobre ellos, se hacen pagar muy caro para ejecutarlo.

Sabiendo ahora a qué atenerse, Tunki comienza la segunda fase crucial del tratamiento. Recoge un carozo de tabaco que maceró en un bol de agua, exprime el jugo en su boca y bebe varios sorbos, lo que requiere –como me mostró la experiencia– un estómago bien fuerte. Toma entonces un nuevo trago de jugo de tabaco que conserva en su boca y se pone a chupar largamente el flanco de Wisui; luego, al cabo de una sonora gárgara, regurgita el líquido y sopla en su mano plegada. Tras repetir esta operación unas diez veces, Tunki pronuncia un *"¡pai!"* satisfecho y muestra al auditorio en el hueco de su mano el resultado de la cura: una media docena de pequeños trozos de vidrio opacados por el tiempo. Sopla, finalmente, sobre el cuerpo del paciente repetidas veces y luego declara terminado el tratamiento.

El procedimiento, que no ha durado más de cinco minutos, había sido descrito previamente por Tunki. Al absorber jugo de tabaco, se ha fabricado una especie de cubierta viscosa en la boca y la garganta que impide a las tsentsak que él aspira del cuerpo de Wisui descender a su propio pecho y a su estómago, de donde sería muy difícil recuperarlas y donde podrían cometer graves daños, incluso provocarle la muerte. La extracción de flechillas es una operación muy difícil en la que el chamán se arriesga a transformarse en víctima de los proyectiles maléficos que chupa, lo que explica el cuidado que les presta para ponerlas en condiciones favorables a lo largo de todo el canto. Por otro lado, se trata menos de una verdadera succión que de una especie de atracción magnética. Disponiendo él mismo de tsentsak del tipo tseas, idénticas a las que ha clavado en Wisui y que conserva por lo común en su cuello y en su tórax, Tunki envía sus propias flechillas a adherirse sobre las flechillas enemigas para que éstas las aprehendan como con un imán y las conduzcan a su boca. Atrincherado detrás de un muro circular de tsentsak, no la entreabre más que para disparar sus flechillas y recuperarlas una vez cumplida su misión. Tal operación sólo es posible porque las tsentsak atacantes fueron entumecidas y desorientadas por el tratamiento precedente, del mismo modo que los hilos que las unen a su amo fueron seccionados por las tsentsak de Tunki y los pasuk que velan sobre ellas dispersados por los suyos. Pero lo más importante en toda esta cirugía simpática es poseer tsentsak de la misma naturaleza que las que están en la causa del mal: ellas acompañarán a sus congéneres en razón de esta homología perfecta, engañadas por una apariencia idéntica y deseosas de adherirse a las otras sin maldad. Un chamán, por tanto, sólo puede acceder a un pleno dominio de su arte si es capaz de movilizar una variedad suficiente de especies de tsentsak para poder hacer frente a la gran diversidad de proyectiles que tendrá que extraer.

Falta la regurgitación de las tsentsak presentadas en público, efectivamente un simple ejercicio de prestidigitación, ya que Tunki previamente ha colocado con discreción los trozos de vidrio en su boca, como me advirtió con toda ingenuidad. Formuladas con el tono de complicidad paternalista de un maestro que revela a su aprendiz los pequeños trucos del oficio, sus razones no son sin embargo deshonrosas. Al igual que algunos de nuestros médicos, que dicen lo menos posible a sus enfermos, ya sea por simple pereza o porque los juzgan incapaces de entender sus explicaciones, el chamán prefiere una mistificación sin consecuencia a una exposición fastidiosa de la mecánica de las tsentsak. Pues estas "flechillas" que Tunki ha extraído en realidad no las ha escupido en su mano, sino inflado en su puño, donde va a conservarlas para su propio uso, junto con algunas de las tsentsak personales que le servirán de guardia. Con estas tsentsak podrá, si lo desea, hechizar él mismo a sus enemigos. No le gustará explicar esto al enfermo, sino que simplemente le enseñará algunos pequeños objetos –insectos, filos de cuchillo, pilas usadas a veces– cuya materialidad ahora inofensiva tranquiliza mejor que todos los discursos.

Si Tunki recurre a pequeños fraudes, es sobre todo porque las muy viejas palabras de la lengua cotidiana son impotentes para expresar de otro modo que no sea metafóricamente el conjunto de experiencia físicas y mentales por las que el chamán atraviesa en el curso de la cura, una combinación de vibraciones cardíacas más o menos acordes a la cadencia del canto, impresiones extremadamente vivas de traslación y de desdoblamiento, alteraciones sensoriales suscitadas seguramente por la droga, pero domesticadas poco a poco en el curso de la iniciación, de modo tal que acaban por amoldarse a las palabras y a las imágenes empleadas tradicionalmente por esta cultura para codificar la práctica chamánica. Las tsentsak, por ejemplo, no son verdaderas "flechillas", ni siquiera invisibles. Son principios animados o autómatas incorpóreos, tan poco representables como las misteriosas entelequias de la filosofía clásica y que, a falta de un concepto más abstracto para designarlas, llevan por analogía el nombre muy concreto de aquello a lo que pueden ser comparadas por sus efectos. Del mismo modo, tunchi no es sino el nombre de una pequeña araña; hábil para deslizarse por todas partes arrastrando consigo su hilo conductor, permite significar mejor la facultad que tienen los chamanes de enviar sus sortilegios a espaldas de las víctimas y continuar controlándolas a distancia. Descrita a partir del vocabulario común y traduciendo acciones, propiedades, comportamientos, relaciones de fuerza de las que la naturaleza o las técnicas constituyen el modelo, el aparato material del chamanismo sólo tiene existencia literal para los profanos, quienes

ignoran sus sutilezas y a quienes se les hace creer, para ahorrar largas explicaciones, que las fórmulas empleadas para describir sus mecanismos retratan fielmente la manera como éstos funcionan. No me parece dudoso que, bajo las influencias conjugadas del natem y de su aprendizaje, los chamanes perciban bien esta imbricación de fenómenos demasiado compleja para ponerla en palabras de manera integral. No es, pues, por charlatanería que éstos recurren a pequeños artificios o simplifican en metáforas accesibles las operaciones que ejecutan, sino porque hay un exceso de sentido en la experiencia total del trance que el discurso ordinario no tiene la facultad de exponer de modo adecuado. De ahí la insistencia de Mukuimp y de Tunki para que ingiera natem a fin de "ver" esta parte indecible del chamanismo que mi sesión de alucinación en lo de Wajari, por fútil que me haya parecido en el momento, ha contribuido a esclarecer un poco.

XXI. ARTESANOS DE LO IMAGINARIO

WISUI PARTIÓ AYER A LA MAÑANA para Conambo, manifiestamente envalentonado, no sin antes haber entregado su cerbatana a Tunki como pago por sus buenos oficios. Otro "cliente" lo ha sucedido esta tarde, un quechua llamado Sampico que vive a tres días en piragua río arriba. Bajo, pero tallado como un fisicoculturista, Sampico es también chamán y viene a aprovisionarse de tsentsak a lo de nuestro anfitrión, que es su compadre. Ambos hombres bebieron entonces el natem cuando cayó la noche; Tunki retomó su tsayantar para tocar un momento, luego partieron juntos a bañarse en el río.

Los tsentsak de los achuar, de los shuar y de los quechuas son en principio diferentes y no pueden ser extraídas más que por chamanes de la "tribu" de donde ellas provienen, razón por la cual se recurre a veces a los servicios de un extranjero con el fin de embrujar a un enemigo cercano; de este modo uno se asegura de que no podrá ser curado por un chamán local. Los mecanismos generales del chamanismo, sin embargo, son idénticos en las tres culturas, y nada impide a un practicante experimentado extender su registro adquiriendo tsentsak exóticas que le abrirán una clientela más allá de las fronteras de su grupo.

Con toda evidencia, Tunki y Sampico intercambian sin cesar tsentsak a cambio de *supai* –sus homólogos en quechua–, empresa casi inifinita vista la cantidad considerable de clases distintas que existen. Mi anfitrión pretende poseer una colección de cuarenta especies, que designa metafóricamente con el nombre de un animal, una planta, un objeto, o una cualidad, de los cuales cada una exhibiría por analogía una propiedad visible; entre las que más usa están las de tipo gimnoto, por su potente descarga eléctrica; las del tipo caniru, ese minúsculo pescado con dientes que tiene fama de introducirse en los orificios naturales de los bañistas; las del tipo raya, por su temible dardo; el tipo mono araña, por el vigor de su cola prensil; las del tipo colibrí, por su pico afilado y la velocidad de sus desplazamientos; las del tipo águila harpía, por la potencia de sus garras; las del tipo tucán, por su enorme pico; las del tipo sanguijuela (se comprenderá fácilmente por qué); las del tipo chonta, por las largas espinas de esta palmera; las del tipo *kuichip*, una planta de hojas extremadamente cortantes; las del tipo

estramonio, porque esta droga "vuelve loco"; las del tipo espejo, en razón del brillo de la luz refractada; las del tipo frío, que congela los huesos; las del tipo amarillo, por la vibración de este color; o también las del tipo *makina*, término con el cual se designan esos zumbantes generadores eléctricos cuyo manejo por parte de los misioneros es fuente perpetua de admiración para los achuar. Ciertas tsentsak tienen también funciones especiales; roborativas, como aquellas que se inyectan en los pulmones de los hombres que se quejan por la falta de aliento para la cerbatana, o del tipo espantapájaros, al modo de aquellas que son enviadas al territorio de los enemigos, en las salinas de caza o las coladas de pecaríes, para espantar a los animales y hacerlos abandonar la región.

Cada especie de tsentsak vive en su propia "baba-madre", *maen*, una saliva pegajosa donde crece como el feto en el líquido amniótico y que el chamán hace subir del tórax hasta la boca cuando le hace falta. El ejercicio requiere cierta experiencia; buena parte del aprendizaje del novato en el curso de la iniciación consiste en manejar la regurgitación de las babas de tsentsak que su iniciador le ha insuflado, con ayuda de grandes libaciones de una mezcla de chicha de mandioca y de jugo de tabaco. Existen también babas sin tsentsak, reservadas a chamanes de pequeña envergadura, los "chamanes de baba"; las utilizan para provocar y curar lesiones externas que a pesar de que sean a veces penosas o espectaculares –abscesos en los senos, úlceras, lepra, leishmaniasis, etc.– no dejan de ocupar un lugar bastante bajo en la jerarquía de las tunchi, pues no desembocan en una muerte rápida. Como las tsentsak totales, cada una de estas babas no puede ser neutralizada más que por una baba del mismo tipo. Se dice también que las babas de los chamanes son un poderoso filtro amoroso que depositan en los jarros de chicha a espaldas de las mujeres cuyos favores desean ganarse. A juzgar por las recriminaciones discretas que Anne Christine recoge entre las mujeres de Tunki, éste parece obtener una gran ventaja.

La transmisión de las tsentsak en Sampico se ejecuta rápidamente: sosteniendo la cabeza de su kumpa, Tunki le sopla humo de tabaco en la coronilla, luego dentro de la boca. Se trata de flechillas del tipo relámpago, utilizadas como un obus para hacer explotar la casamata invisible de un uwishin enemigo, o para destruir tsentsak coriáceas en el cuerpo de un paciente. Tunki, muy liberal, le entrega además a Sampico el namur correspondiente a estas tsentsak, que estuvo hasta entonces en remojo en un bol de jugo de tabaco; es un guijarro negro y casi redondo con un agujero en el medio a través del cual se puede soplar para dirigir misiles con más precisión. Tunki me ha mostrado hace poco su colección de namur chamánicos, guijarros de formas originales y de piritas,

próximos por su función a los namur empleados en la caza: cada uno es apropiado para un tipo de tsentsak cuyos poderes concentra y activa cuando está macerándose en el jugo de tabaco durante la sesión chamánica.

Si la transmisión de las tsentsak a Sampico se realiza con velocidad, es porque éste ya es un chamán confirmado y domina bien las técnicas para controlar las flechillas e impedirles volver de inmediato a lo de su antiguo propietario. Ocurre de modo totalmente distinto con una primera iniciación, empresa de largo aliento y de éxito siempre aleatorio, que exige del novato mucha abnegación y una voluntad inquebrantable. Fue lo que pude saber ayer, cuando Tunki me relató su primera experiencia.

> Decidí convertirme en uwishin después de mi casamiento. Mi suegro había muerto embrujado, luego mi cuñado; luego, mi hijo también murió, siendo aún un bebé de pecho; un maligno uwishin había enviado tsentsak a los pechos de mi mujer Najari y el bebé murió rápidamente mamando las tsentsak. ¿Qué podía hacer? Me sentía impotente contra las tunchi. ¿Debía acaso esperar a que nos exterminaran a todos? Entonces fui en busca de Sharian para yo también aprender. La primera noche, bebí el natem con Sharian y tomamos jugo de tabaco por la nariz; me sopló tsentsak sobre la coronilla y los hombros, entre los dedos también; cada vez me soplaba tsentsak diferentes. Luego, me transmitió sus babas en la boca, y me decía sus nombres: "¡Toma la baba de la anaconda! ¡Toma la baba del arco iris! ¡Toma la baba de hierro!". Tenía náuseas y quería vomitar todo. Entonces, permanecimos en vela, y durante toda la noche tocamos el tsayantar para agradar a las tsentsak. Las primeras noches no hay que dormir, si no las tsentsak piensan que uno es un cadáver y regresan a aquel que las ha entregado. Al día siguiente, no comí ni bebí nada; no podía hablar, pues las tsentsak se habrían escapado si yo hubiese abierto la boca; tampoco dormí, fue muy difícil. Bebimos de nuevo el natem y Sharian cantó todos sus anent; yo aprendía silbando. Permanecí sentado toda la noche y me pinchaba el muslo con una espina de chonta para no quedarme dormido. Al día siguiente, tampoco comí ni bebí nada; estaba muy débil y pasé todo el día acostado, fumando constantemente. A la noche, tomamos nuevamente el natem y comencé a aprender los anent de Sharian. Aquella noche pude dormir, pues los tsentsak ya se habían acostumbrado a mí. Al día siguiente, volví a ayunar; pasé el día recostado en un peak porque había perdido todas mis fuerzas; fumaba y dormía. El último día, Sharian me dio de beber chicha de mandioca mezclada con jugo de tabaco y luego tuve que comer pimientos, los pequeños pimientos *yantana*, los más fuertes. Mi estómago estaba revuelto y las babas me venían a la boca; estuve a punto de escupir todo, pero logré tragarlo de nuevo. Entonces Sharian me dijo

que ahora sería capaz de soplar mis tsentsak. Su mujer me sirvió bananas y pescaditos hervidos; no había comido nada hacía varios días; después de esto fui a tomar un baño, porque tampoco me había aseado; apestaba como una zarigüeya. Permanecí por algún tiempo más en lo de Sharian y me sopló otras tsentsak. Después regresé a mi casa.

–¿Cuánto pagaste por eso?

–Mucho, pues Sharian era un chamán de mucha fama; le di un tawasap y una cerbatana. Hay que tener cuidado, porque cuando uno no da lo suficiente al que nos transmite sus tsentsak, puede hacerlas volver; algunos, incluso, envían tunchis para vengarse.

–¿Y empezaste enseguida a tratar gente?

–No, enseguida no; primero, las tsentsak tenían que acostumbrarse de verdad a mí. Durante más de una luna me quedé en mi casa sin moverme más que un tatú; no iba a cazar; tomaba el agua de tabaco casi todos los días. Sharian me había dicho que no tomara chicha de mandioca y apenas comía pescaditos. Durante varias lunas, no pude hacer el amor. Mi mujercita Najari estaba furiosa; encima, no tenía carne para comer. Fue muy difícil, pero como quería ser de los que saben, resistí.

El aprendizaje chamánico supone una alteración de la ecología del organismo, la creación de un nuevo medio interno para recibir a esos residentes caprichosos que son las tsentsak, cosa que sólo puede lograrse al precio de una rigurosa ascesis. El término mismo que designa a la iniciación, *ijiarmak*, deriva de la palabra "ayunar", *ijiarma*, a la que se agrega el sufijo *-k*, un marcador modal que indica que una acción ha sido realizada tras una sucesión de operaciones; dicho de otro modo, convertirse en uwishin, es alcanzar un estado de equilibrio o de acomodamiento con las tsentsak mediante la depuración progresiva del cuerpo. Se llega a eso no solamente pasando privaciones, sino también con el estricto respeto de un régimen alimentario manifiestamente definido. En una cultura donde el acto más banal –sembrar maíz, fabricar curare, administrar un remedio a un perro– exige evitar ciertos alimentos, se comprenderá que los chamanes estén, aún más que los demás, sometidos a las exigencias de una dieta de complejidad bizantina.

Tienen proscriptos para siempre ciertos alimentos que comen los profanos: pequeñas criaturas ágiles y siempre en movimiento como el sapayu, la ardilla o el mono tití de bigotes, que podrían perturbar con su agitación la convivencia inestable con las tsentsak; otros están prohibidos porque enarbolan un caparazón y son portadores de la amenaza de una incapacidad para alcanzar las tsentsak incrustadas en el cuerpo de sus pacientes, tal es el caso del tatú o del pez *wampi*; también otros, como el pez *kusea* de dientes cortantes, pues podrían seccionar los hilos que manejan a la distancia las tsentsak; ciertos animales, por último, son considerados ellos mismos chamanes, como el saki de cabeza blanca, ese mono de cara triste y casi humana cuyo consumo sería casi un acto de canibalismo. Están además prohibidos, durante la iniciación y durante un período que puede durar hasta cinco meses, todos los animales de carne "negra" –pecarí, mono lanudo, tucán, mono aullador, etc.–, los mismos de los cuales hay que abstenerse después de una visión de arutam, ya que el aprendizaje chamánico altera el equilibrio constitutivo de la persona y requiere, en consecuencia, un período de convalescencia durante el cual se debe evitar la ingesta de carnes fuertes. La sal, la pimienta y las frutas están igualmente proscriptas por razones similares, dado que lo dulce y los condimentos amenazan con su sabor picante el medio neutro en que deben desarrollarse las tsentsak. Por fin, toda una serie de animales están prohibidos por razones más particulares: el papagayo porque vuela muy alto y como fuera del alcance de las tsentsak; el *yawa aikiam*, un gran pez-gato moteado, porque evoca el manto del jaguar en adelante asociado al chamán; las larvas de palmera, que perforan la madera podrida al igual que las tsentsak en el cuerpo de los hombres.

De esto resulta un régimen de una consternadora insipidez, a base de plantainas y de palmitos hervidos, que generalmente se comen fríos –y las plantainas, sin semillas–, acompañados a veces de pescaditos, que una regla cuya razón nadie ha sabido darme obliga que se lleven a la boca con unas varillas, ya que el contacto directo con los dedos es considerado nocivo. En cuanto a la castidad prolongada –principal obstáculo para abrazar la profesión, según dice la gran mayoría–, equivale en cierto modo a un ayuno, puesto que el "consumo" de una mujer es aquí, como en muchas otras culturas, metafóricamente asimilado al consumo de un alimento. Mi tibia resolución se quebró, debo decirlo, ante el formidable aparejo iniciático que me describió Tunki y le declaré, en definitiva, que no me sentía preparado para convertirme en uwishin.

Aún más que en otras circunstancias en que también intervienen, las prohibiciones alimentarias que acompañan el acceso a la función chamánica son un medio de marcar de manera más o menos duradera una diferencia de estatutos. Cada tabú en sí es, en efecto, relativamente arbitrario; tal animal que se supone portador de una cualidad particular podría ser reemplazado por tal otro que la exhibe igualmente o, incluso, puede servir, si se busca más allá en su apariencia o en su comportamiento, como soporte para otra cualidad contradictoria res-

pecto de la primera. El contenido de la relación establecida entre un animal y la disposición nefasta que se supone que induce importa menos que la colección de los animales cada vez más disímiles empleada para significar negativamente un estado que les es antitético. Por irracionales que puedan parecer, los tabúes se presentan como un efecto derivado del pensamiento clasificatorio. Al poner en evidencia un sistema de propiedades concretas significadas por un conjunto restringido de especies naturales, propiedades que subrayan que cualquier hombre no es igual a cualquier otro, pues la carne de ciertos animales le está prohibida temporaria o definitivamente, los tabúes son testimonio de una voluntad de conferir orden y lógica al caos del mundo social y natural a partir de las únicas categorías de la experiencia sensible. En una cultura marcada por la extraordinaria uniformidad de estas condiciones, el evitar ciertas comidas permite instituir entre los individuos esas pequeñas discontinuidades internas indispensables para la vida social, sin por ello comprometer la igualdad de todos con distinciones demasiado acentuadas.

Pese a sus poderes especiales y a su régimen alimentario particular, los uwishin no son individuos aparte. No es un signo electivo o una revelación lo que está en el origen de su vocación, sino una crisis moral, desencadenada por el terrible sentimiento de impotencia que experimentan frente a una cascada de fallecimientos entre sus prójimos o cuando ellos mismos se ven golpeados en la juventud por una larga enfermedad que un chamán consigue curar. La curiosidad, ciertamente, juega su papel, y el deseo de asegurarse algún control sobre el otro, sentimientos muy naturales en la especie humana que no son expresión de una personalidad patológica a la cual la práctica del chamanismo ofrecería una salida reconocida por la sociedad.

Es verdad que la función se transmite a veces de manera casi hereditaria. Ciertos uwishin comienzan a aprovisionar a sus hijos de tsentsak desde su tierna infancia, cuando aún son bebés de pecho, soplándoles las flechillas en los pechos de la madre, que a su vez se las pasa al bebé con la leche. Tunki ha comenzado hace un tiempo a dar tsentsak a su hijo Sunti, de 12 años, pues teme morir de un tunchi en su combate contra los chamanes del Wayusentza y desea asegurarse con esto de que los suyos seguirán beneficiándose con alguna protección si él llegara a desaparecer. De hecho, los uwishin más poderosos son aquellos que comenzaron desde la infancia a acumular tsentsak y que, en razón de esta larga familiaridad con las herramientas de su oficio, saben mejor que los demás controlar su comportamiento a veces imprevisible. Por eso, ciertos achuar envían a sus jóvenes varones, y a veces a sus hijas, a aprender junto con renombrados chamanes quechuas, que generalmente son sus kumpa; estos niños "ubicados" se convierten, a menudo, en los yernos de sus maestros chamanes y adquieren con esto no sólo la competencia deseada, sino también la lengua, la parentela y la cultura de uno de esos apach a los que se considera más hábiles para aprovechar el mundo de los blancos.

En materia de chamanismo, nunca hay nada dado. La iniciación a edad temprana se revela inútil si no es seguida por un reaprovisionamiento continuo de tsentsak en lo de proveedores tan diversificados como sea posible. Mi amik Wajari, cuyo padre era probablemente el chamán achuar más poderoso en el norte del Pastaza, fue abandonado poco a poco por todas las tsentsak que éste le había insuflado antes, por no haber elegido seguir en la adolescencia la carrera que su familia había esperado para él. Para convertirse en un uwishin común, hay que visitar entre cinco o seis proveedores distintos después del aprendizaje inicial, mucho más cuando se aspira a escalar en la jerarquía. La empresa cuesta muy caro y conduce a una suerte de selección por la riqueza; mezquinamente retribuidos por sus pacientes, los pequeños chamanes no llegan a acumular suficientes bienes como para obtener de los colegas prestigiosos las tsentsak que les hacen falta precisamente para afirmar su notoriedad. A medida que crece la reputación, se debe desembolsar cada vez más para conseguir tsentsak raras y preciosas que constituirán piezas selectas en la panoplia. Tunki, por ejemplo, que fue hasta el Napo, a más de trescientos kilómetros de aquí, para abastecerse en lo de un gran chamán quechua, tuvo que darle una calabaza de curare, una corona de plumas tawasap, una cerbatana, un perro de caza y un fusil de cartuchos, en fin, una pequeña fortuna para la escala achuar. El valor de las tsentsak, por lo demás, está bastante estandarizado según su categoría, y Chalua, un chamán quechua del Bobonaza, ha exigido por parte de nuestro anfitrión las mismas cosas a cambio de flechillas muy especiales provenientes de los achuar de Perú. Tunki aún no ha terminado de saldar esta última compra y lo veo debatirse en una lógica de expansión por endeudamiento que nos resulta por cierto familiar, pero que sorprende un poco encontrar aquí. Un chamán del Copataza me dijo que renovaría sus provisiones de tsentsak en sueños y después de haber tomado jugo de tabaco poco antes de acostarse; mientras dormía era visitado por difuntos uwishin, a los que él había conocido personalmente, quienes le transmitían gratis lo que otros pagan a muy alto precio. Como su notoriedad era además de las más modestas, llegué a la conclusión de que había encontrado ese procedimiento por falta de recursos suficientes para continuar ejerciendo sus funciones.

El precio y la supuesta eficacia de las tsentsak crecen en proporción a la distancia de su origen, a tal punto que ciertos chamanes quechuas del Bobonaza acuden actualmente a lo de los indígenas de Otavalo, en los Andes del norte, para abastecerse. ¿Cuál es la fuente primera de estas tsensak en flujo perpetuo? Los espíritus de las aguas Tsunki, sin duda, pero son más bien los creadores, y no los proveedores; vista la ubicuidad que les es atribuida, no hay razón para creer que hayan entregado más a los achuar que a la multitud de pueblos que bordean los ríos. ¿Provienen entonces justamente de las etnias vecinas, y particularmente de los quechuas, cuyas flechillas son tan apreciadas por los achuar? ¿Pero los quechuas mismos de dónde las obtienen? Es la pregunta que le he planteado a un quechua del Napo, que conocí un día en Puyo, y cuyo padre era un chamán de renombre. Me respondió con una anécdota. Un día que estaba de caza con su padre, siendo aún muy pequeño, se desató una tormenta violenta y una multitud de animales los rodeó súbitamente; fascinado por esta oportunidad única, el padre disparaba a los animales, pero cuando su hijo se acercaba para recogerlos, se desmayaban de manera brutal. Entre tanto, llegó una banda de hombres blancos y rubios, vestidos como misioneros josefinos, que se llevaron al padre; éste estuvo ausente durante más de un mes; todo el mundo lo daba por muerto hasta que regresó una hermosa mañana declarando que había bebido *ayahuasca* todos los días con sus captores y que ahora se había convertido en un gran chamán.

Por lo tanto, los poderes chamánicos más poderosos provienen, en definitiva, de los blancos, de esos maestros de la escritura de pálido cabello que son los más exóticos de todos los extranjeros, razón de la insistencia con la que mis compañeros me pedían que les cediera mis hipotéticas tsentsak o, en su defecto, que asistiera a Mukuimp en sus curas. Tunki me lo ha confirmado explícitamente, no sin agregar una precisión disparatada: nuestra inmunidad a las tsentsak de los achuar es resultado no sólo del hecho de que nuestras tsentsak son más fuertes que las de ellos, sino también porque comemos cebolla, dado que las flechillas autóctonas son alérgicas a ese modesto bulbo, como los vampiros de los Cárpatos son alérgicos al ajo.

Si los quechuas sirven de intermediarios en la cadena de provisiones chamánica, es porque en este ámbito –como en otros– representan para los achuar una especie de sustituto de los blancos. ¿Qué duda podría caber, si los chamanes quechuas más notables del Bobonaza están casi todos empleados en el ejército ecuatoriano? Tamberos o suboficiales de carrera, llevan al margen de los acantonamientos una doble vida ignorada por sus superiores; soldados puntuales y eficaces de día, de noche reciben una clientela venida de lejos, atraída tanto por su reputación de excelencia como por su aura de poder asociada a la maquinaria militar. A la vez que acumulan los bienes de consumo más llamativos gracias a su sueldo y a las bajas tarifas ofrecidas en los negocios especiales del ejército, no desprecian los bienes más tradicionales con los que siguen cobrando sus curas. Es también la proximidad de los kirinku, cuyos poderes en parte recogen, lo que constituye el éxito de los chamanes shuar de Macuma, sede de la gran misión de los evangelistas estadounidenses; fascinados por sus competencias cosmopolitas, los achuar de Capahuari no pueden dejar de ir a visitar a estos uwishin excepcionales, cuidándose de esconder sus verdaderos motivos bajo pretextos religiosos, con la esperanza de obtener por parte de los misioneros un transporte gratuito en avión. Por el hecho de su situación estratégica en el lindero del mundo de los blancos, estos chamanes contrabandistas se convierten así en puertas giratorias de un gran tráfico de objetos, tanto materiales como inmateriales. Se está muy lejos aquí de la imagen estereotipada que hace del chamán la mejor protección para la tradición y el conservadurismo cultural contra los asaltos de la modernidad puesto que, por el contrario, éste obtiene en la actualidad buena parte de su legitimidad a partir de una relación fantasmática con el mundo occidental.

Con la condición de aprender quechua y de abandonar su comunidad de origen, los achuar pueden jugar ese juego. He tenido la prueba de ello hace algunos meses con un chamán de origen achuar que responde al nombre de Rufeo, que es además cabo en el pequeño destacamento militar de Cabo Pozo, en el bajo Bobonaza. Rufeo es un *panku*, uno de los tres o cuatro con que cuenta la provincia de Pastaza. Los panku constituyen una clase de uwishin aparte, el *non plus ultra* de la profesión, pues saben diagnosticar con seguridad la naturaleza y el responsable de un tunchi, así como brindar un pronóstico infalible sobre la evolución del mal. Reciben este poder del alma de los muertos que encarna en ellos cuando beben el natem, que habla por su boca "como por la radio", según la fórmula de Wajari cuyo padre era panku. Se recurre igualmente a ellos para realizar una suerte de autopsia mediúmnica, en el curso de la cual incorporan el wakan de un muerto reciente para hacerle nombrar al responsable de su embrujamiento. Se trata, pues, de una verdadera posesión, muy diferente de la cura chamánica clásica, y si los panku poseen tsentsak invisibles para los practicantes corrientes, y tanto más temibles cuanto que las obtienen directamente de los muertos, es ante todo esta facultad adivinatoria la que garantiza su reputación. La institución es acaso de origen quechua, ya que la pala-

bra panku designa en esta lengua lo que los achuar llaman un kutank, a saber, el banquillo reservado a los visitantes: el panku sería, entonces, el "sitio" del alma de los muertos.

El trance de Rufeo no ha sido tan espectacular como yo me lo esperaba. A algunos pasos apenas del edificio donde descansaban el subteniente y la media docena de conscriptos que componen todo el efectivo del destacamento, el panku se había instalado en una choza oscura para beber el natem a pedido de Tentets, un "sobrino" de Nankiti del Yutsuentza, en cuya casa debimos pasar poco después una noche muy agitada. Sobre el fondo de unos *pasillos* que difundía una radio en la barraca vecina, se alzó enseguida una voz gangosa sin que Rufeo pareciera abrir la boca, un truco de ventrílocuo probablemente, lo que explicaría por qué el aprendizaje de un panku puede durar hasta un año. "Vengo de las profundidades del volcán Tungurahua –declaraba la voz sepulcral– para ver las tsentsak escondidas en tu cuerpo; nada escapa a mi clarividencia, pues soy ciego a la luz y existo solamente en las tinieblas; veo tsentsak de hierro que brillan como la superficie del agua; veo muchas tsentsak en tus piernas..." El diagnóstico prosiguió, muy repetitivo, antes de que el nombre del culpable fuera finalmente pronunciado: como era de esperarse, se trataba de Turipiur, el chamán del Apupentza contra el que la gente de Nankiti estaba en guerra, un hombre particularmente "brujo". Por esta simple exhibición, y sin haber intentado una cura, nuestro cabo se hizo pagar con una magnífica corona de plumas tawasap.

Todos los uwishin que conocí claman a cual mejor que son *tsuakratin* (curanderos) y no *wawekratin* (brujos), pero la distinción parece ser más circunstancial que técnica. Tunki sostiene que cada uwishin posee a la vez tsentsak de "cura" y tsentsak de "hechizos", diferenciadas no tanto por su naturaleza, sino por las condiciones de su utilización. Las flechillas hechiceras son las que el chamán extrae de un paciente y acumula en sus muñecas; los estragos que comenzaron a producir les dieron el gusto por la carne humana y una suerte de malignidad indistinta las llevan a escapar del control de quien las ha capturado con el fin de cazar por cuenta propia. Un uwishin es curandero si logra conservar el dominio de estos subproductos de su actividad enviándolos a libar el zumo de las flores para satisfacer su hambre insaciable, todo lo contrario del uwishin hechicero, invadido por las tsentsak que ha chupado e impotente para retenerlas, fuente de peligro para todos, incluso para sus prójimos, puesto que estos últimos atacan desde ese momento a todos los humanos sin discriminación. Pero como dispone de un abastecimiento de flechillas de embrujamiento en principio bien disciplinadas, el chamán curandero puede emplearlas circunstancialmente para atacar a un enemigo, cosa que no podría hacer con sus tsentsak personales: si cediera a tal tentación, un colega podría recuperarlas aspirándolas del cuerpo de su víctima y reenviándoselas en el acto, provocando su propia muerte en poco tiempo. Sujetas a un vaivén perpetuo, las tsentsak asesinas de las que cada chamán dispone a gusto vuelven de este modo sospechosas todas las proclamaciones de devoción exclusiva a la salud del otro y vuelven muy ilusoria la diferencia entre hechiceros y curanderos. Este equívoco es constitutivo del chamanismo, tal como lo prueba un pequeño mito relatado por Mamays, que narra cómo una elección equivocada entre dos uwishin ha originado la muerte definitiva.

> Cuentan que antes Ortiga era un uwishin. Cuando las personas se enfermaban, él las curaba. A los que estaban embrujados por la "gente-de-piedra" (*kaya aents*), él los curaba, los devolvía a la vida. Había también otro uwishin, Amaran (una pequeña hormiga de picadura dolorosa); éste, por el contrario, era muy brujo. Antes, cuando los hombres morían, se colocaba su cuerpo en una pequeña choza construida para la ocasión en la cima de un gran árbol. Se sentaba al muerto en su chimpui, bien adornado, con su corona tawasap. Después de pasar un tiempo así, el muerto empezaba a revivir. Y la viuda, que quedaba sola en la casa, lloraba mientras barría. "Mi hombre, mi hombre, ¿a dónde has partido?" Cuando la viuda iba a ver a su marido al cabo de algunos días, lo encontraba rozagante y lo oía declarar: "Ahora estoy curado". El hombre regresaba a su casa explicando que había ido de pesca y la mujer le servía chicha de mandioca que había preparado para la ocasión. Así hacíamos antaño con nuestros esposos. Ahora bien, un hombre estaba enfermo y se envió a pedir ayuda a los uwishin; fueron a buscar a Amaran, fueron a buscar a Ortiga, y se envió incluso a Sesenk (un coleóptero) para que trajera a la gente de piedra. Amaran fue el que llegó primero, pero el hombre ya estaba muerto. En esa época, cuando las personas morían, su corazón seguía latiendo. Amaran le palpó el pecho y vio que latía muy lentamente; entonces le plantó su lanza en el corazón y fue así como tuvo lugar la muerte definitiva, pues Amaran no sabía más que dar muerte. Ortiga llegó después, pero era demasiado tarde. Ortiga declaró: "Si hubieran venido a buscarme primero, yo habría podido 'soplar' sobre el cuerpo para que jamás conocieran la muerte definitiva, pero ahora es demasiado tarde". Luego de decir esto, hizo don de la ortiga y "sopló" sobre ella. Por eso nosotros ahora curamos con la ortiga.

En la actualidad, la división entre los buenos y los malos uwishin se realiza de una manera más pragmática: los chamanes más próximos, los que están ligados a uno por parentesco, están obligados a poner sus talentos al servicio de la comunidad local y reservar sus tunchi para perjudicar a los enemigos comunes, quienes encargan a su vez a sus propios uwishin que ataquen. Sólo los grandes chamanes son capaces de atraer a una clientela que rebase los límites de su parentela inmediata, ya que una neutralidad explícita les permite aceptar tratar o embrujar a cualquiera, con la condición de que se le ponga un precio. Sin embargo, en el seno mismo de un grupo de vecinos, la menor tensión basta para que recaigan sospechas sobre un uwishin, por poco identificado que esté con una de las facciones en cuestión; el caso Mashu proporciona una bella ilustración de esto, puesto que el hombre había gozado de una honorable reputación entre sus afines más próximos antes de ser matado por ellos a causa de su brujería. El hecho de ser reconocido como uwishin depende más de los caprichos de la opinión pública que de un estado probado o de una práctica notoria. ¿Cuántas veces he oído decir en el bajo Kapawi que mi amik Wajari era uwishin, con el pretexto de que su padre lo había sido y que él mismo había recibido tsentsak en la infancia? Naanch también tenía esta reputación para la gente del Copataza, sin que yo lograra esclarecer las razones objetivas que hubieran permitido afirmarlo. Yo mismo había sido sospechado de serlo simplemente por haber bebido natem. Se comprenderá que abrazar abiertamente la carrera del chamanismo es exponerse a un riesgo mortal del que todos sus practicantes son conscientes: el asesinato de un chamán conocido como hechicero es considerado legítimo por casi todo el mundo, incluso por sus parientes más próximos que admiten con fatalidad que se trata de la consecuencia hasta normal de esta peligrosa función.

Expuestos a todos estos peligros, los uwishin dedican mucha energía y buena parte de sus recursos en contraer alianzas defensivas. El número de sus amik es, en general, superior al promedio, lo que les asegura una red de protección más densa y extensa, como también esa especie de satisfacción moral que trae la esperanza de ser vengado en caso de fin prematuro. Los grandes uwishin no tienen ninguna dificultad en encontrar amigos rituales que ven en este lazo una garantía para obtener un rápido socorro para ellos y sus prójimos en caso de necesidad –y a un precio más módico–, y además ganan el compromiso tácito de su amik chamán de rechazar cualquier "contrato" de hechicería sobre su cabeza a cuenta de alguno de sus enemigos. Forma también parte del interés de un uwishin entablar una complicidad activa con un "gran hombre", formalizada a menudo por un intercambio de hermanas; los dos cuñados se protegerán recíprocamente en sus respectivas esferas de competencia, tal como lo hacían Awananch y Nankiti en su guerra contra los del Apupentza. Transformados en una especie de guerreros de lo invisible, los uwishin secundan con sus poderes mágicos la estrategia militar de una facción o, en los raros casos en que ellos mismos son "grandes hombres", la conducen a distancia sin participar de los *raids* cuya dirección delegan a jóvenes guerreros experimentados.

La consolidación de estas alianzas protectoras exige del chamán la práctica de una generosidad calculada respecto de sus defensores potenciales, consintiendo intercambios que le son desfavorables y que hacen disminuir los bienes que acumula por el precio de sus servicios. Además, la disparidad es grande desde este punto de vista entre los pequeños uwishin de la vecindad y los chamanes más buscados: se acude a consultar a los segundos en caso de desesperación cuando los primeros han fracasado y las tarifas trepan entonces a la medida de su notoriedad y de la desesperación de los pacientes. Pero esos grandes chamanes son poco comunes y relativamente marginales; como viven bajo la sombra de los blancos y gozan de una suerte de privilegio de extraterritorialidad, se encuentran ya tan apartados de su colectividad nativa que no les interesa, por lo general, emplear su riqueza para conseguir una posición eminente en el juego de las coaliciones locales. En cambio, nada distingue del montón a los uwishin sin reputación. Como Mukuimp, pueden tener menos posesiones aún que las personas que los consultan, ya que se supone que deben invertir periódicamente sus magras retribuciones en la compra dispendiosa de nuevas tsentsak. Forzados a una existencia ascética, condenados a redistribuir sus bienes para obtener consideración y seguridad, obligados a gastos constantes para renovar las herramientas de su oficio, expuestos sin cesar a la amenaza de una ejecución sumaria, incluso a una guerra abierta de unos contra otros, los chamanes pagan muy caro el privilegio de ser reconocidos como los árbitros del infortunio ajeno. Si estas obligaciones no han apagado las vocaciones, impidieron por lo menos que los uwishin sacaran provecho de su función para adquirir un poder político y económico que habría podido alzarlos por encima de los demás hombres.

Detenidos en el camino del despotismo por el extremo control social que una sociedad anárquica delega a todos sobre cada uno, los chamanes achuar tampoco son charlatanes impulsados por una secreta insatisfacción a explotar la credulidad de los profanos. Sinceros en su disposición inicial, "ven" manifiestamente bajo el efecto del natem todas esas entidades que les han enseñado a reconocer y cuyas acciones creen controlar. ¿Pero la convicción basta

para alcanzar la cura? Si es compartida con los pacientes, ¿cómo no podría lograrlo?

Muy a menudo, los males que afligen al cliente de un chamán son imaginarios o del tipo psicosomático. He visto varias veces personas prácticamente al borde de la muerte, que renunciaron a la voluntad de vivir de tan convencidas que estaban de que nada podría liberarlas de su hechizo, y acerca de las cuales yo habría apostado que se encontraban en perfecto estado de salud, dada la ausencia de síntomas preocupantes. Conducidos por uno de los suyos a lo de un uwishin de renombre a cuya casa llegaban con infinita dificultad, regresaban pocos días después a buen paso y con el rostro floreciente, liberados de un tormento que sin lugar a dudas nunca había tenido sustento orgánico. Por calmar la angustia de los que los consultan, por liberarlos de la alienación terrible del cara a cara con el dolor y lo desconocido, los chamanes llegan incluso a provocar una mejoría temporal en las personas verdaderamente enfermas, en cuyo caso todo deterioro posterior no es atribuido a un signo de fracaso, sino a un nuevo hechizo sin relación con el primero. Contrariamente a lo que piensan con cierta ingenuidad los misioneros católicos, que imputan el presente mercantilismo de los chamanes jíbaros a una lamentable degradación de los valores antiguos, parece que el consuelo brindado por la cura es proporcional a su precio. Cada cual sabe aquí que la cura es tanto más rápida cuanto más cara ha costado, puesto que los chamanes comprendieron lo que los psicoanalistas han descubierto tardíamente, a saber, que literalmente hay que "dar todo de sí" para transformar una situación de dependencia en la condición de su propia salvación.

XXII. PALABRAS DEL EVANGELIO

PARA EL QUE LO VE POR PRIMERA VEZ, el padre Albo presenta un contraste muy curioso. Tiene la fisionomía del clérigo; los ojos de límpida ingenuidad detrás de los anteojos remendados, la barba rubia despeinada, la espalda ligeramente encorvada, la palidez y la seriedad del rostro, todo esto evoca las noches en vela pasadas con arduos textos y la serena transparencia de la fe. Por ello sorprende ver superpuestos sobre esta apariencia benigna los habituales signos distintivos del guerrero achuar: la corona de plumas que recubre en parte el cabello largo, los dibujos de rucú sobre los pómulos, un hermoso paño itip llevado con toda naturalidad, anchas tiras envolviendo sus muñecas, atributos y ornamentos que comúnmente magnifican y prolongan a hombres cobrizos y musculosos, parecen aquí, sobre la carcaza algo frágil del salesiano, piezas tomadas de un ridículo atavío. Sólo le falta el fusil a este viril equipamiento, suplantado por una cruz discreta que cuelga del cuello. Sin embrago, cualquier sentimiento de incongruencia se desvanece en cuanto el padre Albo se pone a hablar: la voz ligeramente cascada modula de maravillas los *staccato* del jíbaro, cerrada y firme como la de un gran hombre, contribuyendo con su autoridad llena de vigor a hacer olvidar el aspecto casi grácil del misionero italiano. Su manera de andar con pequeños pasos cortos y apurados, sus actitudes, la manera en que bebe la chicha de mandioca, cada uno de sus gestos, en fin, son testimonio de que ha sabido dominar con las costumbres de la selva un cuerpo que desde hace mucho tiempo ya ha olvidado las modestas comodidades del seminario. Lo conocíamos de nombre desde hacía mucho, por lo cual nuestro encuentro con él no podía menos que ser un acontecimiento.

Hace dos días que el padre Albo, o mejor dicho, Ankuaji, según el nombre indígena que se eligió, llegó a Sasaima. Acompañaba a Kaniras, un hombre de Pumpuentza, que vino a negociar el tumash por el asesinato de Kawarunch a manos de Narankas, Nurinksa y Kuunt hace algunos meses. A dos días de marcha de aquí hacia el sudeste, Pumpuentza es un pueblo reciente, del mismo tipo que Capahuari, pero formado bajo el auspicio de los salesianos, cuyo primer representante en establecerse en lo de los achuar del sur fue el padre Ankuaji. Como la mayoría de los achuar septentrionales, la gente de Sasaima se inclina

más bien por los misioneros protestantes de Macuma; además, están en guerra desde hace décadas con los de Pumpuentza y tienden a considerar a los paati salesianos con la misma desconfianza que a sus enemigos tradicionales. La autoridad moral del padre Ankuaji se extiende, sin embargo, más allá de la región donde ejerce su actividad pastoral, a seis o siete días a pie hacia el sur de aquí, y decidió entremeterse tanto para garantizar la seguridad de Kaniras como para prevenir el estallido de una vendetta entre sus fieles y los hombres de Sasaima. La gente de Pumpuentza no son más que intermediarios en este embrollado asunto que pone de relieve una vez más el papel crucial de la fractura entre parientes y aliados en la construcción de las facciones. Originarios de un pequeño río al norte de Pumpuentza, los tres hermanos asesinos de Kawarunch están emparentados con la gente de este pueblo, pero tomaron esposas lejos de su lugar, en Sasaima y en Capahuari. El asesinato de Kawarunch condujo naturalmente a Narankas, Nurinksa y Kuunt a huir de su "país" de adopción para buscar refugio en lo de sus tíos y primos "entroncados" de Pumpuentza donde saben que cuentan con la solidaridad de todos en caso de que sus afines decidieran vengarse. Esta solidaridad les fue brindada mezquinamente: según el padre Ankuaji, la gente de Pumpuentza ha recibido a los tres hombres con muchos reparos, pues, según todos, su crimen era gratuito y podía llevarlos a una guerra contra los achuar del norte que nadie deseaba. Kaniras, a disgusto, cedió a los ruegos del misionero salesiano que le pedía que interviniera como mediador.

El padre Ankuaji vino ya en dos ocasiones a Sasaima en los últimos meses, e incluso trajo un fusil en su última visita para saldar el tumash. El hijo mayor de Kawarunch estaba dispuesto a aceptar la compensación, pero su hermano "entroncado" no quería saber nada y estaba listo para la guerra. La presente tentativa de conciliación sería entonces la última oportunidad para evitar un conflicto. Desgraciadamente, parece muy comprometida: la discusión de ayer no tuvo resultado, ya que la gente de Sasaima intenta hacer subir las ofertas con exigencias poco razonables. Asqueado, Kaniras se marchó esta mañana de improviso hacia Pumpuentza, no sin antes haber confiado a Picham, que lo estaba alojando, su exasperación ante la mala voluntad de sus interlocutores y su deseo de no tener que tratar más con ellos. Cuando Picham, que lo había acompañado durante un trecho de camino para brindarle protección, trajo la noticia, ésta fue interpretada como una declaración de hostilidad. Tukupi y Washikta se pusieron a clamar que no tenían miedo de hacer la guerra, enumerando todos los aliados con los cuales podían contar. Por intermedio de Picham, al que conoció en otra época, el padre Ankuaji se esfuerza desde entonces por apagar el incendio que se está incubando; nos pidió también que le explicáramos a Tukupi, en cuya casa estamos viviendo desde hace varios días, que la decisión de Kaniras era absolutamente personal y no reflejaba la actitud de los habitantes de Pumpuentza: una parte de su familia ha sido matada por gente de Sasaima y de Copataza, y se cree que huyó movido por el pánico.

En este asunto, la mayoría de los hombres de Sasaima dan testimonio de una perfecta mala fe. Durante su vida, Kawarunch había padecido todo el peso de su ostracismo: había sido calumniado por Washikta, que lo acusaba de un asesinato que había cometido él mismo; había sido puesto en ridículo por Narankas, su futuro asesino, con la complicidad de Tukupi, su cuñado, y es difícil ver cómo su muerte habría podido provocar otra cosa que no fuera una discreta satisfacción entre sus detractores. Su hijo Kunamp está al margen de la comunidad por su cleptomanía aguda; esta compulsión excepcional entre los achuar, y que todo el mundo, por lo demás, considera de común acuerdo como una forma de locura de la que no es en verdad responsable, lo vuelve poco simpático a los ojos de aquellos que están expuestos a sus menudos hurtos. A Tukupi, Washikta y consortes les importa un bledo la venganza de Kawarunch y dejan flotar la amenaza de un conflicto sólo para aprovecharse de la relación de fuerzas favorable que las circunstancias les han dado, y sin duda también porque sienten una satisfacción sardónica en poner al misionero salesiano en una situación embarazosa.

Aunque se muestra amable con nosotros, el padre Ankuaji no buscó nuestra presencia desde ayer, quizás porque nos ubica inconscientemente en la otra facción. Su reserva responde también al abismo que, pese a una similitud superficial, separa nuestras respectivas vocaciones. Este hombre ha dedicado su vida tanto a los achuar como a Dios, y si convirtió su destino en un asunto personal, si se ocupó apasionadamente de su occidentalización, fue para guiarlos mejor en la senda de la utopía cristiana que soñó para ellos. Le cuesta admitir que a pesar del afecto que nos une a algunos de nuestros compañeros, a pesar de la admiración que sentimos por algunos rasgos de su cultura, no nos sentimos como él investidos por una misión profética. Sin duda ha adivinado estos reparos, pero no los comprendió: algunas de sus observaciones dan a entender que nos considera como *voyeurs* sin malicia, demasiado esclavos de la observación científica como para querer modificar el curso de los acontecimientos; tenemos corazones enjutos, en suma, incapaces de sentir por los achuar ese amor inmenso que le brinda abstractamente a cada uno de ellos. Le expliqué, sin embargo, la situación local para tranquilizarlo, y me pidió que le avisara a Tukupi de que fuera a su casa para hacer un aujmatin.

Poco antes de la hora convenida para la conversación, algunos hombres desembarcan en lo de Tukupi, como para una visita fortuita; el ambiente es alegre, ya que todos nos preparamos para un espectáculo fuera de lo común. Tukupi esbozó una sonrisa irónica cuando le comuniqué el deseo del paati; ¿cómo un blanco podría conducir este diálogo ceremonial para el que los jóvenes muchachos se entrenan asiduamente durante años y que varios hombres manejan mal? Sin embargo, el desempeño del padre Ankuaji es deslumbrante. Encadena sin tregua períodos plagados de virtuosidades sintácticas; ni una vacilación, ni un farfullo, ni una repetición, a pesar de la barrera casi continua de interpolaciones que le opone Tukupi; este último, incluso, en un momento parece perder pie, y el único contrapunto que halla es repetir incansablemente su propio nombre. Es cierto que el salesiano no improvisa, sino que lee un aujmatin que ha compuesto para este tipo de circunstancias; lo hace al modo de un actor consumado y sin que parezca que mira su hoja. Si su expresión es, como siempre, muy redundante, el mensaje borda de manera original un tema evangélico sobre el habitual fondo común de las noticias de guerra: "Acabo de enterarme de que mi ancestro murió; los malvados lo han matado; murió por ti...". A esto, y para hacer buena letra, Tukupi responde con blando arrepentimiento: "Antes maté enemigos, ahora no hago más la guerra; sólo para defenderme...". Un silencio muy largo se instala sobre el final del diálogo. De este formidable enfrentamiento de caracteres y de capacidades que constituye el aujmatin, el padre Ankuaji sale como vencedor indiscutible.

Pasaron algunos días, el padre Ankuaji se marchó tras haber convencido a Picham de que fuera a Pumpuentza a negociar el tumash, y la monotonía de la vida cotidiana acabó por imponerse. Sin embargo, Tukupi parece incómodo, inquieto, huraño; sin salir de su casa, pasa de un momento de malhumor amurallado detrás de un mutismo refunfuñón a otro de impulsos de afecto casi paternal en que viene a sentarse a mi lado para hacerme preguntas muy personales, cosa que no acostumbraba antes, porque más bien manifestaba una soberana indiferencia sobre el mundo del que proveníamos. Lo que lo fascina es sobre todo mi diario de trabajo de campo, y me pide que le traduzca página por página. A la noche, cuando reporto a la luz de la linterna sostenida en la axila las informaciones cosechadas durante la jornada, me mira con soñadora atención y me interpela para que le lea lo que estoy escribiendo. Poco a poco, con el correr de las confidencias y de las preguntas, la explicación de su comportamiento acaba por presentárseme: la visita del padre Ankuaji provocó en Tukupi una

grave crisis de identidad, latente sin duda desde hace tiempo, pero que la maestría retórica de su interlocutor puso de repente al desnudo.

Con mucha inteligencia, Tukupi comprendió rápidamente que no tenía sentido oponerse a los misioneros cuya acción se volvía cada vez más perceptible en los lindes de su dominio. Hace dos años, había terminado aceptando las propuestas de los evangelistas estadounidenses de Macuma y consintió que enviaran un predicador shuar que se esforzaba con dificultad por organizar una escuela. Puramente táctica, su decisión le había permitido consolidar, gracias a un apoyo exterior, la legitimidad de una posición conseguida por sus propios méritos, haciendo uso de todo el registro de cualidades que se esperan de un gran hombre. Nada había cambiado para él y seguía manipulando a los demás con una habilidad consumada; daban testimonio de esto los asesinatos de Ikiam y de Kawarunch, que no habrían podido ser cometidos sin su consentimiento y, para el segundo al menos, probablemente sin su instigación. A pesar del formidable aparato técnico de los blancos, a pesar de su poder de control sobre riquezas evidentemente infinitas, Tukupi estaba convencido de que su preeminencia en el sistema político tradicional no podría ser puesta en cuestión por esos intrusos tan ignorantes de su cultura, porque estaba muy seguro de su pasado glorioso, de su carisma a toda prueba y, sobre todo, del poder de convicción de su elocuencia. ¡Y resulta que ahora este pequeño paati con su pedacito de papel lo había jaqueado en un arte en el que se jactaba de no tener rival!

Esta amarga experiencia obliga a nuestro anfitrión a reconsiderar las tranquilas certezas que hasta ahora manejaban su vida: para los achuar, la virtuosidad de un discurso dictado por la inspiración de arutam, revelador del carácter y poderosa palanca para actuar sobre el alma ajena; para los blancos, el socorro de la escritura, un procedimiento que por cierto les había permitido enunciar en jíbaro el único mito del que parecían disponer, pero que parecía impropio para cualquier otro uso que no fuera fijar en el único libro del que tuviera conocimiento, y en una lengua muy simplificada, un mensaje de lo más esotérico que no despertaba en él eco alguno. No obstante, la prueba del aujmatin había minado esta gran división tranquilizadora. Tukupi se da cuenta ahora de que la escritura puede desbordar del libro en el que ella se encontraba amablemente confinada, que incluso se halla muy cerca de invadir su dominio reservado, sumergiendo con su poderosa instrumentación los antiguos fundamentos de su autoridad. La visión de arutam, esa revelación fugaz y secreta donde se fortalecía la palabra, perdería ahora toda justificación; sería suplantada pronto por la "visión" de un papel, operación mucho más eficaz puesto que es renovable en

cualquier circunstancia y accesible al primer cara pálida que pase por ahí. No se debe malinterpretar esto. Tukupi no ve nada de profano en la lectura que hizo el padre Ankuaji de su notable aujmatin, sino ante todo un perturbador paralelo con las condiciones de ejercicio de su propia elocuencia. Como no puede imaginar que el complejo contrapunto del diálogo ceremonial pueda estar verdaderamente codificado por la escritura, él considera la hoja de papel como una suerte de talismán, dotado de una autonomía propia. Al igual que arutam, le parece que el texto existe al modo de una iluminación muy personal, y no como soporte ancilar de una inspiración preexistente.

La paradoja de esta terrible contrariedad es que se opone a lo que el padre Ankuaji siempre deseó. Al adoptar el hábito y las costumbres de los achuar, al expresarse en su lengua y según los cánones de la retórica tradicional, busca, desde ya, ganarse su confianza; pero también y sobre todo celebrar públicamente su cultura y sus instituciones en esta fase delicada de los primeros contactos en la que muchos pueblos ceden al abatimiento y al desprecio de sí mismos. Ahora bien, lejos de disipar en Tukupi un eventual sentimiento de alienación, este blanco que rivaliza con él en lo que éste todavía creía privativo de los indios sólo consiguió hacerle medir súbitamente toda la extensión de su impotencia. La evangelización destila sin cesar malentendidos como éste, aun cuando está animada por las mejores intenciones. Que no se sorprendan los ingenuos: el reconocimiento de la singularidad ajena a la que aspiran los etnólogos y un buen número de misioneros no se lleva bien con el deseo de compartir sus convicciones.

Pese a su deseo de no alterar la vida y la cultura de los achuar, pese también a las pocas conversiones que registra, el padre Ankuaji perturba probablemente más que los fundamentalistas estadounidenses los valores tradicionales de las cuatro o cinco comunidades donde ejerce su misión pastoral. A diferencia de los protestantes, en primer lugar, reside permanentemente entre sus parroquianos; como un cura de campo, interviene sin cesar para zanjar sus diferendos e inclinar la balanza en sus decisiones, argumentando aquí contra un proyecto de casamiento polígamo, allá contra una resolución de venganza, obstáculo discreto pero eficaz para el libre juego de las instituciones sociales y de la política de las facciones. A pesar de las fuertes reticencias de la jerarquía salesiana, emprendió la tarea de adaptar el culto y la teología católicas a las exigencias de su sacerdocio. La celebración de la misa con los ornamentos y las sustancias indígenas, el uso de anent y de nampet con fines litúrgicos, paralelos audaces entre ciertos rituales jíbaros y las fiestas del calendario romano, la transformación de

los héroes de la mitología en hipóstasis de los atributos de la Santa Trinidad, innovaciones bien intencionadas que apuntan a afirmar la prefiguración de la presencia divina en la religión autóctona. Pero este sincretismo deliberadamente buscado priva de hecho a los achuar –mucho más seguramente que la ortodoxia bíblica– de todo lo que su relación con lo sobrenatural tiene de original.

Para los predicadores protestantes, tales prácticas confinan a la idolatría. Protegidos de la duda que acosa circunstancialmente a los misioneros salesianos, y convencidos de que la totalidad del mensaje cristiano reside en la literalidad de las Santas Escrituras, no aspiran más que a liberar a los achuar del dominio del Diablo con recetas simples a prueba de todo: condenar sin vueltas la mayoría de los rasgos de su cultura que darían cuenta de su presencia e imponerles sus preceptos y el modo de vida que ellos mismos creyeron poder tomar de la Biblia. A causa de su desmesura, dicho proyecto parece destinado al fracaso; no se transforma de una día para el otro a un guerrero jíbaro en un fiel de las iglesias fundamentalistas de la Norteamérica profunda. Una aculturación de tal amplitud es casi inconcebible, pues los pastores evangelistas no visitan a sus fieles más que episódicamente y son, por lo tanto, incapaces de influir de manera duradera sobre ellos e, incluso, de comprender que la fachada de fe exhibida cada vez que pasan por aquí es la mejor garantía de poder retomar el curso de una existencia "satánica" en cuanto se vuelven a marchar.

La actitud de los achuar no procede más que a medias de una voluntad consciente de disimulo y a veces ocurre que se niegan a la conversión por auténtica sinceridad. Fue lo que pude constatar en Conambo durante una asombrosa experiencia de *quiproquo* cultural. En los últimos días de nuestro paso por lo de Tunki, un misionero estadounidense había programado un gran bautismo colectivo, para exorcizar sin duda la influencia del Diablo, cuya huella aparecía manifiestamente en el asesinato de Mashu. El día señalado, las facciones rivales se habían encontrado en el pueblo, observándose con hostilidad unos a otros de cada costado de la pista donde el misionero debía aterrizar, con los fusiles disimulados al alcance de la mano. Para gran decepción del pastor, y a pesar de una vigorosa imprecación, sólo algunas mujeres lo acompañaron hasta el río para el bautismo. Sin embargo, las razones que me daban los hombres para no convertirse en *yus shuar*, "personas de Dios", probaban precisamente que tomaban las consecuencias de este sacramento muy en serio. Al volverse cristianos, me decían, deberían privarse de los socorros del chamanismo y de las ventajas de la poligamia, abstenerse de fumar y de beber chicha de mandioca y, sobre todo, renunciar a la vendetta, lo cual les parecía inimaginable en las circunstancias

presentes. Con toda lógica, consideraban que el castigo eterno con que los amenazaba el misionero valía solamente para los creyentes que habían pecado, y que al negarse a recibir el bautismo podían seguir infringiendo sin perjuicio las múltiples prohibiciones que les presentaban.

Sin embargo, tal rigor interpretativo es bastante raro. Los pocos achuar que pretenden ser yus shuar llegaron a la nueva religión menos por la gracia de la revelación que por conveniencia. Es el caso de Tseremp, cuyo fracaso para encontrar arutam y el poco prestigio del que goza entre los suyos lo condujeron a buscar entre los evangelistas el signo de una elección que su cultura le negaba. Convencido de gozar de una protección especial del Señor, trata a sus conciudadanos con la misma condescendencia apiadada con que éstos lo agobian, actitud que no contribuye a mejorar su reputación puesto que su profunda ignorancia teológica le impide todo proselitismo eficaz. Otros, la mayoría, se sienten atraídos por las ventajas económicas que calculan obtener de los misioneros protestantes. No es que éstos sean tan generosos, sino que les gusta despertar en los indios la eclosión de una mentalidad de empresarios, incitándolos a conformar culturas de renta o a desarrollar la colecta de productos buscados en los mercados, que comercializan gracias a sus avionetas. A cambio de esto, venden al costo los objetos manufacturados que los achuar necesitan, haciendo cortocircuito en las redes de los regatones, para gran disgusto de estos últimos.

La iniciación práctica a los mecanismos de la libre empresa ha alcanzado hasta ahora sólo a una minúscula minoría, y produce comportamientos más cercanos a la magia que a la economía política. En Copataza, el pueblo más abierto al comercio misionero, una incógnita vuelve obsesivamente en todas las conversaciones: ¿qué hay que hacer para poder beneficiarse con la "riqueza de Dios" (*yus kuit*)? La evidente abundancia de los bienes materiales de la que disponen los predicadores estadounidenses no puede provenir sino de la relación tan especial que mantienen con esa divinidad misteriosa a la cual es indispensable acercarse para ser favorecido con idénticas ventajas. Los misioneros recomiendan el diálogo directo con Dios mediante la oración, con lo cual en principio nada se opondría a que Él haga llover sus favores sobre los indios con la misma generosidad. Como consecuencia, en varias viviendas de Copataza donde nos hemos alojado, al caer la noche el señor de la casa se entregaba a un ejercicio religioso de lo más interesado. Con los ojos cerrados y la frente arrugada por la concentración, hacía subir al cielo una interminable letanía de pedidos: "Yus, ¡dame vacas! Yus, ¡dame un fusil! Yus, ¡dame remedios! Yus, ¡dame perlas de vidrio!". Este tipo de peticiones, de las cuales la propaganda de las

Iglesias fundamentalistas obtiene gran parte de su éxito incluso en los Estados Unidos, recuerda mucho al "culto del carguero" al que se entregan ciertas sociedades de Melanesia, ritual profético destinado a desviar hacia sus pueblos aquellos barcos y aviones cargados de mercaderías cuyos beneficios los blancos han monopolizado con mucho esmero. Sin embargo, mientras que en Oceanía los ancestros permanecen sordos a las súplicas, y las instalaciones ocasionales erigidas para recibir a los cargueros quedan desesperadamente vacías, en Copataza los pequeños aviones de la misión protestante aterrizan a la sazón para desembarcar mercaderías; es cierto que hay que comprarlas, pero su mera llegada es testimonio, pese a todo, de un principio de eficacia de la oración.

El abastecimiento celeste de Copataza concuerda muy bien con un pequeño mito, relatado por Mukuimp, que justifica la presente desigualdad entre los indios y los blancos en la distribución de las riquezas: "Antes, los ancestros de los blancos y los de los achuar eran idénticos; un día, vino un avión; los ancestros de los achuar tuvieron miedo de subir al avión; los que subieron al avión se convirtieron en blancos; aprendieron a fabricar todo con máquinas, mientras que los achuar debían hacer todo penosamente con sus propias manos". Este mito –que yo sepa, el único en tratar dicho tema– da testimonio en su desenvuelta concisión del poco interés que los achuar sienten por la génesis de las diferencias entre los pueblos y, más generalmente, de su indiferencia por las explicaciones históricas retrospectivas. Su origen es sin duda reciente, ya que el término empleado por Mukuimp y por sus compañeros para designar el avión, *wapur*, hace referencia a los pequeños vapores que, hacia fines del siglo pasado, comenzaron a remontar los ríos más meridionales del país jíbaro desde las factorías del Marañón, vehículos episódicos de un comercio de intercambio aceptado con fatalidad, como lo son las avionetas evangélicas para los achuar contemporáneos. La moraleja de la historia carece de amargura: los indios no se esfuerzan ahora por convertirse en blancos al aceptar ahora las facilidades del transporte aéreo y al intentar canalizar sus ventajas por medio de repetidas oraciones; buscan más bien, ahora que les es dada una segunda oportunidad, corregir un poco las consecuencias de una elección inicial desafortunada.

A los ojos de los achuar, además, el atractivo que reviste la oración debe provenir de las afinidades manifiestas que tiene con la visión de arutam. Como ésta, se trata de una relación mística y personal con un principio protector, periódicamente reactivado por medio de una comunicación inmediata, y cuyos efectos se sienten a través de un ostensible éxito en las realizaciones profanas. La semejanza entre ambos pedidos de intercesión valida así la tesis de los salesianos

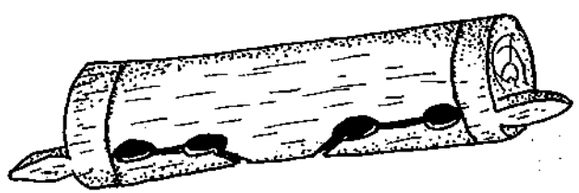
según la cual la visión de arutam se halla en el corazón de la religiosidad jíbara, pero no, como lo piensan, porque prefigura la existencia de la revelación divina, sino más bien porque vuelve aceptable una interpretación literal e interesada del sentimiento religioso.

Hasta las sesiones de culto organizadas por los misioneros protestantes son aprovechadas por los achuar para satisfacer ambiciones de lo más terrenales. A la pastoral itinerante del padre Ankuaji, los predicadores estadounidenses prefieren, en efecto, reuniones episódicas, mantenidas en uno de los pueblos que están bajo su control, hacia el cual conducen gratuitamente en avioneta a todos los yus shuar que lo solicitan. Estas "conferencias evangélicas" ofrecen una magnífica ocasión de hacerse sin dificultad nuevos amik, de trocar a gusto, de negociar matrimonios, de establecer alianzas políticas, de intercambiar noticias o de consultar un chamán de renombre. Aunque probablemente tengan conciencia de todo esto, los pastores optan por cerrar los ojos; es posible, incluso, que saquen provecho de la situación, dejando que se cimienten en estas congregaciones periódicas redes de solidaridad mucho más vastas que las que derivan del juego normal de las relaciones de parentesco y de vecindad, redes en las que entonces se convierten en los principales mediadores. Las complicidades que se traman son tanto más eficaces cuanto que reposan sobre el viejo principio según el cual los enemigos de mis enemigos son mis amigos: acercan a hombres originarios de localidades muy distantes, casi desconocidos, separados en general por núcleos de adversarios comunes, pero contra los cuales, a causa de la distancia precisamente, no habían pensado en coaligarse. De ahí el aspecto de mosaico que reviste la geografía de las influencias ejercidas respectivamente por los católicos y por los protestantes. Los achuar no hacen su elección en función de convicciones personales entre las dos religiones en competencia, ni tampoco comparando las ventajas materiales que una y otra estarían en condiciones de ofrecerles, sino siguiendo la inclinación de sus enemistades tradicionales. Como los enemigos de ayer –y a menudo también los de hoy– pueden agruparse bajo la férula de una misma organización misionera, la afiliación religiosa cobra el carácter de un automatismo ineluctable; como lo hizo Tukupi, bastará con constatar que los adversarios hereditarios de Pumpuentza han pasado bajo la égida de los salesianos para ceder de inmediato a las solicitudes de los evangelistas. La falta de ecumenismo de los misioneros se une a la parcialidad de los indios para extender a escala de la tribu, bajo la especie de una guerra de religión, el mecanismo de una hostilidad secular entre grupos de vecindad decididamente hostiles a cualquier convivencia.

Porque está lejos de ejercerse en todas partes, pero también y sobre todo porque se vuelve confusa debido a todas estas reinterpretaciones que deforman su sentido y su alcance, la influencia de la evangelización no debe ser sobreestimada. Así, ninguna de las instituciones sobre las cuales los misioneros lanzaron el oprobio –la vendetta, el chamanismo, el matrimonio polígamo, la búsqueda de arutam– parece verse amenazada en los pocos pueblos sometidos desde hace tres o cuatro años a un proselitismo intermitente. Esta influencia, además, es reversible, signo de una incuestionable salud del cuerpo social. Es lo que sugiere el ejemplo de los jóvenes predicadores shuar enviados al país achuar por los protestantes con el fin de proceder a la erradicación de las costumbres juzgadas como las más perversas. Lejos de llevar a cabo su misión, casi todos estos jóvenes han optado por renunciar para tomar una mujer en el sitio mismo –en la actualidad, incluso, algunos de ellos tienen varias–, uniéndose en el mismo movimiento a los valores tradicionales de su familia política que ellos habían aprendido a despreciar. Al principio muy occidentalizados en su apariencia y su comportamiento, estos productos ejemplares del descerebramiento misionero se han instalado con una comodidad desconcertante en las costumbres antiguas a las cuales sus propios padres habían debido renunciar progresivamente, experimentando una aculturación contra corriente que una vívida, y en parte inconfesa, nostalgia había contribuido acaso a volver más fácil.

Tal inversión en la marcha de la historia es probablemente temporal. Invita, sin embargo, a matizar el esquematismo con el que se considera aún demasiado a menudo la imposición de la "paz blanca" en las minorías tribales. Raramente la aculturación es una occidentalización, salvo en sus manifestaciones más superficiales: uso de una lengua europea, uso de camisa y pantalón, empleo de las técnicas implementadas en los países industrializados, no han convertido a los shuar a los sistemas de valores y a los modos de vida que comparten las naciones modernas de Europa y de América del Norte. No es "la cultura de Occidente" –si existe tal abstracción– lo que se les presenta como modelo, sino la cultura popular de sus conciudadanos en ese pequeño país del Tercer Mundo del cual han sido miembros sin saberlo. Las nuevas referencias de los shuar convertidos, aquello con lo que aspiran identificarse, son los usos corrientes entre las poblaciones rurales de Ecuador, sus músicas y sus danzas, sus hábitos alimentarios, su habla característica donde el español se mezcla con el quechua, sus instituciones comunitarias y la moral social que las gobierna, en suma, toda una red de códigos y de signos de reconocimiento típicos, tan poco familiares para un occidental como para la cultura jíbara. Estas variaciones en los grados de exotis-

mo no nos disculpan de nuestra responsabilidad colectiva en la destrucción en el curso de los siglos de millares de sociedades de las cuales cada una contribuía de manera original con la indispensable diversidad de los modos de expresión de la condición humana; sin embargo, se puede encontrar un consuelo si se piensa que nuestro planeta no se ha convertido todavía verdaderamente en un pueblo; a lo sumo en una suerte de ciudad tentacular, donde sobre los escombros de las chozas que poblaban su periferia se construyen cada día nuevos barrios de personalidad cada vez más contrastada.



Tambor tuntui, *modelado en un tronco vaciado. Ilustración del autor.*

XXIII. MUERTOS Y VIVOS

MUCHO ANTES DEL ALBA, fui despertado por los lamentos desgarradores de las mujeres explotando de pronto en la casa: *¡Nukuchiru! ¡nukuchirua! ¡jaka-yi-i-i-i-i!, ¡nukuchiru!, ¡nukuchirua! yamaikia jarutka-yi-i-i-i-i.* La vieja Mayanch acaba de morir. Hacía mucho tiempo que estaba enferma y, cuando nos fuimos a acostar, todo el mundo presentía que el fin estaba próximo. Turipiur estuvo en vela la mayor parte de la noche; cada vez que emergía de un sueño difícil, lo veía sentado en su chimpui, el rostro apenas dibujado por la lumbre del fuego, atento a la respiración sibilante de su hermana agonizante. De unos 50 años, Mayanch había sido recogida por Turipiur después de enviudar, hace dos o tres años, y se había ganado el cariño de todos los miembros del hogar. Desde mi llegada a lo de Turipiur, hace casi un mes, prácticamente había dejado su peak, debilitándose día a día. No me pidieron que la curara y tampoco tomé la iniciativa: la mujer presentaba todos los síntomas de una tuberculosis avanzada contra la cual una inyección de antibióticos no hubiera tenido ningún efecto duradero. Además hubiera corrido el riesgo de verme acusado de su muerte, como ocurre a menudo con los chamanes consultados en situaciones terminales en las que el paciente expira poco después de la curación. Su impotencia es entonces el indicio de una complicidad con el chamán agresor, razón por la cual los practicantes experimentados se abstienen de tratar casos desesperados. El peligro era tanto más real aquí cuanto que Mayanch había sido cuidada exclusivamente por su hermano Turipiur, un uwishin famoso. ¿No hubiera vacilado en hacer caer sobre mí, pese a nuestras relaciones aparentemente buenas, toda la carga de su fracaso?

Hermano del chamán Peas asesinado hace un tiempo por Yankuam, Turipiur es un hombre flemático de unos 40 años, grande y seco como un garrotazo, de mirada pensativa y gestos mesurados. Condujo la expedición abortada por las represalias, de la que tuve noticias en lo de Nankiti, y contra él estaba dirigido el *raid* que Nankiti se aprestaba a lanzar cuando dejé precipitadamente su morada hace casi un año. Después me enteré de que este último episodio de vendetta no había tenido consecuencias. Nankiti y sus guerreros fueron arrastrados por la creciente del Apupentza, un afluente que corre a cien metros de aquí y

que esperaban vadear. Luego de hacer, por precaución, un largo rodeo río arriba, el pequeño grupo trató de echar abajo un árbol muy grande sobre la orilla para fabricarse un puente. El ruido continuo de las hachas llamó la atención de Turipiur, que se encontraba en la otra orilla; disparó sobre los asaltantes antes de dar alerta y Nankiti se replegó, pues ya no contaba con el efecto de la sorpresa. No fue sino porque estuve a punto de recibir su ataque que me decidí a visitar a Turipiur; llevado por una curiosidad un tanto perversa, quería experimentar el privilegio de observación negado a los achuar: examinar el reverso del decorado. Llegué solo, sin ninguna garantía en lo que respecta al recibimiento que me estaría reservado, mientras que Anne Christine se quedó en lo del amigo Wajari en Capahuari.

Turipiur se reveló, a decir verdad, un anfitrión encantador y atento, mucho más simpático que su adversario Nankiti y hasta llegué a abrazar su causa, sobre todo porque, en este asunto, él era en definitiva la víctima. Luego de explicarle las razones que me habían conducido a casa de su enemigo en ocasión del ataque, experimentó una gran inquietud retrospectiva, quizá menos a causa de los peligros que me había hecho correr que por miedo a las represalias que al parecer el ejército, según él, está dispuesto a ejercer si se mata a un blanco. La facción de Turipiur es, por otro lado, más consistente que la de Nankiti. Él es el mayor de un grupo de cinco hermanos, acrecentado por algunos yernos y cuñados, a los cuales se agregan varios hijos grandes, o sea unos quince guerreros bien provistos de armas, entre ellas algunas carabinas a repetición de fuerte calibre. Cada uno de los hermanos ocupa una casa fortificada muy cerca de la de los otros; más grande y mejor protegida, la de Turipiur hace las veces de torreón en un castillo medieval. Pese al estado de guerra y la enfermedad de Mayanch, reina en lo de Turipiur una atmósfera agradable que vuelve mi soledad menos agobiante; por ello, cuando hace unos días aprendí a plegarme a las precauciones de la vida en fortaleza –menos draconianas por lo demás que en lo de Nankiti–, la conciencia de las circunstancias excepcionales en la que me encontraba se disipó poco a poco.

Desde hace una semana, sin embargo, el humor de la casa se ha ensombrecido ante el agravamiento manifiesto del estado de Mayanch. Su entorno no contribuyó poco para que ocurriera: como la vieja tenía fiebre, las mujeres la acompañaban regularmente a un arroyo cercano, a menudo bajo la lluvia, para remojarla en el agua fresca y "bajarle la fiebre". La pobre regresaba con todos los miembros temblando, más patética con cada baño, hasta el momento en que su enorme debilidad acabó por interrumpir ese calvario inútil. Mis reprimendas

desesperadas fueron recibidas con educada indiferencia: ¿no se ha obrado siempre así para bajar la fiebre? Desde ayer a la mañana, las mujeres comenzaron a lamentarse de manera intermitente, tratando a la anciana como si ya hubiera expirado. "Estás muerta, hermanita, estás muerta", le decían tristemente, mientras ella hablaba todavía y pedía comer. Es cierto que morir es para los achuar una acción acumulativa y casi voluntaria. Las expresiones "estar enfermo", *jaawai*, y "estar muerto", *jakayi*, están formadas a partir de una misma raíz, ya que el pasaje de un estado al otro se pone de relieve a través de una serie de adverbios y de sufijos que marcan diversos grados en una progresión hacia la extinción de la vida. Ya se está un poco muerto antes de haber fallecido, puesto que un enfermo es concebido como un difunto en potencia y un difunto como un enfermo completo.

Ante diversos signos inequívocos, se supo ya que Mayanch había comenzado a descomponerse, todavía no en su carne, sino en su persona, cuyos diferentes atributos retoman poco a poco su independencia. Hace dos días, un sobrino de Turipiur encontró el cadáver de un pequeño búho a unos pasos de la casa; *"¡mese ajakratin!"*, dijo Turipiur enseguida: ese mal augurio anunciaba el fin próximo, ya que el búho es una de las formas en las que se encarna el alma de los muertos. Todo el mundo supo que el wakan de Mayanch había abandonado ya su cuerpo para transformarse en Iwianch, un Iwianch por cierto invisible, pero cuya presencia se hacía sentir cada día. Unas veces era el ruido de unos pasos alrededor de la casa o ciertos golpes en la puerta de la empalizada en medio de la noche; otras, una marmita que, sin explicación, se volcaba sobre el fuego o un bol que caía de lo alto de una viga. Aunque Mayanch continuaba gozando aparentemente de la mayoría de sus facultades, ya no era para sus parientes próximos más que un autómata privado de pensamiento y de sensibilidad emotiva. Su deseo mismo de alimentarse era interpretado como una confirmación de esta desposesión espiritual, pues una de las principales características del Iwianch es precisamente un hambre insaciable. Adelantándose varios días a la cesación de las funciones vitales, la evasión del wakan y sus manifestaciones torpes en el recinto de la casa indicaron a todos que la vieja se había unido al mundo de los difuntos.

Sobre la verdadera naturaleza de esta transmutación, como sobre el destino más general del alma después de la muerte, los achuar profesan las opiniones más diversas, como he podido constatarlo estos últimos días interrogando a los habitantes de la casa de Turipiur a propósito de la suerte reservada a Mayanch. La incertidumbre de mis compañeros respecto de los mecanismos de descom-

posición de la persona no hace más que reflejar su perfecta indiferencia por la manera como ésta se constituye. Hombres y mujeres coinciden en ciertos principios generales acerca de la fabricación de un niño: en el útero de la madre, el padre deposita un "huevo" minúsculo contenido en su semen, que deberá alimentar y fortificar a lo largo de toda su gestación, y particularmente en el curso de los últimos meses, con aportes regulares de esperma. La mujer no juega sino un papel subalterno en la materia como receptáculo pasivo; sin embargo, es a ella a la que se le imputa la esterilidad, que resultaría de una incapacidad de proveer al "huevo" el entorno propicio para su evolución. Se admite que el embrión está dotado de un wakan desde su concepción, pero nadie parece saber de dónde procede ni se preocupa por ello en lo más mínimo. Tal desinterés es por lo demás comprensible, vista la ausencia en esta sociedad de todo principio de filiación: los padres no transmiten ninguna prerrogativa a sus hijos con excepción del nombre –el de un abuelo en general– y a veces un tatuaje en el rostro, marcas de individuación más que símbolos de una continuidad lineal con las generaciones precedentes. Contrariamente a lo que pasa en muchas sociedades premodernas, el nacimiento no equivale a la incorporación en un clan o un linaje con intereses bien definidos, no confiere privilegios sobre un territorio o sobre un patrimonio, no abre el acceso a cargos o títulos, no impone deberes particulares ante una divinidad local o un altar doméstico; es el desarrollo inicial dado a una virtualidad de existencia que deberá todo a sus propias obras. Una teoría elaborada de las sustancias y de los principios formadores de la persona es, por tanto, superflua; dado que el padre y la madre no representan más que lo que son y no grupos responsables de hacer prevalecer algún derecho sobre su descendencia, no hay ninguna necesidad de desembrollar su herencia respectiva en la génesis de un niño.

En el momento del nacimiento, el wakan es fluido y plástico; se desarrolla al mismo tiempo que el cuerpo, de acuerdo con el grado de experiencias emotivas y perceptivas que le delinearán poco a poco una fisonomía propia en la que se expresará el carácter de cada cual. El wakan de un bebé no le otorga ninguna singularidad, a lo sumo la potencialidad de facultades características de los seres con lenguaje; su identidad no está contenida en potencia, mucho menos su destino. Identidad y destino se forjan a través de los encuentros sucesivos con arutam, motor impersonal y abstracto, temporalmente eficaz, pero nunca definitivamente incorporado por lo caprichoso de sus apariciones y por no pertenecer a nadie en particular. Generación tras generación, arutam permite a las personalidades expandirse y adquirir su relieve en la condición humana, sin

ninguna predeterminación del wakan, pequeña chispa de conciencia y de afectividad que no es más que un predicado de la vida. Los formas del wakan después de la muerte no revisten entonces gran importancia, ya que al acabar la existencia que debía acompañar, su papel caduca.

Según la interpretación más corriente, el wakan abandona el cuerpo poco antes de la muerte para transformarse en un Iwianch que acosa la morada hasta la disolución completa de la carne del difunto; en ese momento, el wakan-Iwianch se metamorfosea en animal. Dado que el wakan no tiene asiento preciso en el organismo de los seres humanos, la especie cuya forma toma depende de la parte del cuerpo donde residía inmediatamente antes de su partida: si estaba en el hígado, un búho; si estaba en el corazón, un pitilo; si estaba en los oídos –o en los pulmones, según dicen algunos–, una mariposa Morpho; si estaba en la "carne" o algunas veces en la sombra proyectada, un cervatillo rojo. La sombra proyectada es constitutiva de la persona, al igual que su reflejo en el agua, ya que una y otra son asimismo designadas con el término wakan, del que componen en cierto modo su soporte figurativo. El wakan de los hombres se encarna en los machos de la especie y el de la mujeres, en las hembras. Algunos creen, por el contrario, que el wakan regresa a la placenta del muerto, enterrada antaño cerca de su casa natal y que allí lleva, para toda la eternidad, la vida vegetativa de un feto, mientras que las diferentes partes de su cuerpo se convierten en autómatas y se metamorfosean en animales según las mismas reglas precedentes. En cuanto a los Iwianch, bajo su apariencia humanoide al menos, serían fabricados en la selva por los pájaros carpinteros. Otros afirman que el wakan se esfuma en el volcán Sangay –una creencia transmitida por los shuar, probablemente de origen misionero–, mientras que el hígado se transformaría en Iwianch, ya bajo la forma de un ser grande, velludo, muy flaco y de cabeza simiesca, ya como uno de los animales anteriormente evocados. Se dice también que al wakan le gusta encarnarse en los búhos y los pájaros carpinteros con el fin de recuperar la visión, ya que se lo considera ciego desde que abandona el cuerpo; estos pájaros prestarían, pues, sus ojos a los muertos y no es extraño que un achuar, al escuchar a un pitilo silbar su *pees-a-pees* característico, se ponga a mascullar bajando la cabeza: "¡Te viene a molestar aquel que te ha hechizado!". Algunos confiesan, finalmente, ignorarlo todo acera del destino del alma después de la muerte y me presionan para que los ilumine sobre la cuestión. Enseguida, cada uno parece bordar, de acuerdo con su inspiración, un tapiz común a todos, el cual es más un ejercicio de imaginación para pasar un buen momento que una interrogación angustiante que requiera una respuesta ortodoxa y socialmente establecida.

De todas las figuras de ultratumba, la del Iwianch es la más original. Sus fronteras ontológicas son muy imprecisas, ya que tiene un uso a la vez genérico y particular: el Iwianch designa las diversas manifestaciones, especialmente animales, del alma de los muertos –el cervatillo rojo es llamado "cervatillo-Iwianch"; el pitilo, "gorrión-Iwianch"– y el aspecto maléfico del arsenal mágico de los chamanes, al mismo tiempo que un ser singular, vagamente humanoide, cuya malevolencia sin gravedad motiva probablemente los otros significados nefastos asociados al término. Con certero olfato etnográfico, los misioneros han traducido Iwianch por "demonio", reproduciendo en esta analogía el flujo semántico del concepto jíbaro.

Bajo su forma humanoide, Iwianch presenta muchos rasgos paradójicos. En primer lugar, y cualesquiera que sean las divergencias de interpretación respecto de los mecanismos que lo producen, su existencia no parece ser puesta en duda por nadie. Ahora bien, este fantasma es muy a menudo invisible y su presencia es identificable sobre todo por los efectos que ella produce: ciego, se desplaza de manera errática por la casa y tropieza con los objetos; hambriento, roba la comida; sexualmente frustrado, se dedica a acariciar en la noche a las mujeres dormidas; terriblemente abandonado, rapta a los perros para tener compañía. En la selva misma, se anuncia sobre todo con su grito característico, *chikiur-chikiur*, o con el ruido de una rama quebrada bajo unos pasos, como si ese muerto tímido sintiera repugnancia de revelar a los vivos el horror de su figura. Es cierto que a veces se manifiesta a las mujeres y a los niños, pero sin que éstos tengan inmediatamente conciencia de qué se trata. Los niños sólo ven en él a un desconocido en principio amigable; seducidos por el atractivo de las cosas prohibidas, se dejan arrastrar por este nuevo compañero de juego en largos paseos por la selva, sumiendo a sus padres en una loca inquietud. Los jóvenes fugitivos que he podido interrogar no conservan, por lo demás, sino un recuerdo muy vago de su experiencia, menos traumático para ellos que para su entorno.

Un mito que me contó Wajari pinta muy bien la atmósfera más bien afectuosa de esta camaradería entre los muertos y los niños.

> Se cuenta que en otro tiempo, en una casa donde los padres estaban ausentes, un abuelo difunto visitó a sus nietos. Tomó la carne que había en la reserva y preparó un guiso; luego llamó a sus nietos: "¡Vengan a comer!". Después de darles de comer, los invitó a jugar con él; los niños tomaron flechillas de cerbatana, las encendieron en el hogar y pusieron el fuego en su cabeza de *pees-a pee* (pitilo); mientras su cabeza ardía como una antorcha, cantaba: "¡Niños, sigo existiendo, sigo existiendo!". Los niños se divirtieron mucho y, muy cansados, acabaron por quedarse dormidos. Aprovechando la ocasión, el abuelo devoró toda la reserva de carne de la casa. Al volver los padres, los niños dijeron: "¿Saben? El abuelo vino y nos dio guiso de comer". ¿De qué abuelo están hablando? El abuelo está muerto desde hace años", respondieron los padres. Los niños afirmaron que el abuelos les había dicho: "Ustedes son mis nietos". "¡Tonterías! El abuelo desapareció hace mucho tiempo; fue Iwianch quien vino a verlos", retrucaron los padres. Preocupado, el padre decidió esconderse en lo alto de una viga para ver lo que se tramaba en su ausencia. En eso llegó el viejo, con los cabellos enmarañados; se puso a preparar un guiso e invitó a los niños a comer. Mientras todos estaban comiendo, el abuelo se sacó un ojo y lo echó en el guiso para salarlo; un momento después lo retiró y lo colocó sobre uno de los leños del hogar para que se secase. Al ver esto, el padre exclamó en su fuero íntimo: "¡Así que es él el que saquea nuestras reservas de alimentos!". Luego, valiéndose de un bastón, logró alcanzar el ojo sin que nadie se diese cuenta y lo puso en el fuego, donde estalló. *"¡Chaa!"*. "¿Qué fue eso?", exclamó el abuelo; "quizás un poco de musgo que se ha prendido fuego; me da miedo". Después de haber terminado de comer, el abuelo quiso recuperar su ojo, pero no lo encontró. Muy ansioso, buscó por todos lados; luego, como oyó la voz de los padres que volvían, se despidió de sus nietos y se alejó diciéndoles: "*Wee, wee*" (sal, sal). Interrogados por sus padres, los niños declararon que el abuelo se había ido para siempre. Pasado el tiempo, el episodio acabó por ser olvidado. Un día, una vieja que estaba en el huerto con sus hijas fue sorprendida por un fuerte chaparrón. Decidió entrar de nuevo en la casa para secarse, mientras sus hijas se quedaron en el huerto para pelar y lavar las raíces de mandioca. Temblando de frío, la vieja llegó a la casa y se encontró allí con un hombre echado en una cama delante de un crepitante fuego. "¿Quién eres?", preguntó; pero el hombre no respondió. Espantada, la vieja cogió un tizón; en ese momento, el hombre se arrojó sobre ella, la hizo rodar sobre el suelo y le arrancó un ojo que colocó en su órbita vacía. Luego se marchó satisfecho, dejando a la vieja sin vida. Enseguida se dieron cuenta de que el muerto había venido a arrancarle un ojo a la vieja. El padre de los niños se asombró: "Sin duda fue el abuelo. ¿Quiere decir que está vivo?". Decididos a matarlo, el padre retomó su puesto en lo alto de la viga. Poco después el muerto apareció de nuevo, preparó un guiso e invitó a los niños a comer. Saló el alimento con su ojo, pero inmediatamente volvió a colocarlo en la órbita. Debidamente instruidos por su padre, los niños se instalaron alrededor del abuelo y, desplazándose insensiblemente, lo forzaron a acercarse cada vez más al hogar, hasta que se prendió fuego. Los niños gritaron entonces: "¡Abuelo, abuelo, te quemas!". "Pero, no, niños, sólo me balanceo." Al decir esto, vio que su cuerpo comenzaba lentamente a consumirse. Entonces resolvió irse: "Niños,

me despido de ustedes; pórtense bien, porque me voy para siempre". Luego se alejó consumiéndose poco a poco, hasta llegar a la parte más espesa de la selva donde su cuerpo ardiente prendió fuego la vegetación antes de convertirse en cenizas.

Como da testimonio el mito, las mujeres son tratadas por los Iwianch con menos simpatía que los niños. Sus encuentros con fantasmas parecen desarrollarse principalmente en la noche, bajo la forma íntima o brutal de un contacto físico y no visual. De la primera de estas confrontaciones fuimos en Saisaima testigos perplejos. Hacia la medianoche, toda la casa de Picham, donde nos hospedábamos entonces, fue despertada por los gemidos penosos de Asamat, hermano de Tukupi y sordomudo de nacimiento. Parecía pedirnos cigarrillos, lo que confirmó Picham, habituado como todos los habitantes de Sasaima al lenguaje gestual que permite comunicarse con Asamat y su esposa, igualmente sordomuda, lenguaje que una larga herencia local de esta invalidez ha tornado posible codificar en un repertorio elemental, perpetuado y enriquecido de generación en generación. Al salir de la casa para satisfacer una necesidad natural, la esposa de Asamat había sido sorprendida aparentemente por un Iwianch que, después de haberla atrapado por detrás, le había dado dos bofetadas antes de desaparecer. Como solía ocurrirle en casos parecidos, la pobre se desmayó tan pronto como hubo comenzado a describir con signos su aventura a su marido. El estupor en que cayó no podía ser disipado más que soplando sobre su cabeza tabaco, del que Asamat se encontraba momentáneamente desprovisto; lo proveímos de él enseguida y ella recuperó la conciencia.

El acontecimiento nos había sumergido en un abismo de especulaciones. ¿Cómo era posible que seres privados de nacimiento de toda comunicación verbal se representasen a otros seres, también, por lo común, invisibles y mudos? ¿Qué concepción tenían Asamat y su esposa de un fantasma cuyos atributos sólo podían ser interpretados de modo imperfecto mediante un código rudimentario con el cual les habían transmitido ciertos rasgos de su cultura a los dos sordomudos? Un poco a la manera de los jeroglíficos, su lenguaje reposaba en efecto sobre un principio mimético, pues cada entidad significante se expresaba por medio de una imagen analógica esquematizada en dos o tres gestos, una imagen que obtenía, por tanto, su pertinencia y su potencia evocadora del hecho de que el referente al cual remitía era siempre observable en el entorno social y natural inmediato. ¿De qué manera, al fin de cuentas, había podido Asamat adivinar la experiencia que su esposa acababa de sufrir, dado que ésta se

había desvanecido unos instantes después de haberla soñado? A no ser que se comparta la creencia de nuestros anfitriones en la existencia de los Iwianch –lo que no parecía plantear problemas a algunos misioneros protestantes–, es necesario admitir que la relación de los achuar con estos visitantes del más allá estaba estructurada por un tipo de comunicación que poco tenía que ver con la expresión verbal.

Es principalmente a través de un juego sutil entre ver y no ver, y explotando la gama de incompatibilidades posibles entre los diversos tipos de sensación, que las interacciónes entre los vivos y los muertos parecen tener su valor de ilusión y de verdad. Privados de visión, los muertos se obstinan en querer ver a los vivos gracias a los ojos de los animales en los que encarnan; a falta de ellos, y aprovechando la oscuridad de la noche, buscan tocar a las mujeres sin hacerse ver, pero sin disimular tampoco su naturaleza, revelada por sus artimañas; actitud inversa de la que tienen respecto de los niños, ante quienes se dejan ver sin dar a conocer su identidad. Los vivos, por su parte, hacen lo contrario de los muertos, pues se esfuerzan precisamente por no ver a estos últimos; desviando la mirada cuando se encuentran con un Iwianch-animal, por ejemplo, y evitando dejarse embarcar en una situación de comunicación con los fantasmas.

Sin embargo, no todos triunfan del mismo modo en este juego de las escondidas donde se trata de no ser visto por aquellos que aspiran a verlo todo, no viendo a aquellos que quieren ser vistos. Sin duda porque dominan el discurso de un modo más firme, los hombres llegan con frecuencia a adelantarse a cualquier intercambio de miradas con los Iwianch, estableciendo de entrada la preeminencia del registro sonoro sobre el registro visual: no bien un ruido característico oído en la selva deje presagiar la proximidad de un fantasma, el cazador producirá un chasquido o una detonación –rompe una rama o descarga su fusil–, tomando la iniciativa de responder al ruido con otro ruido para evitar caer en una fascinación hipnótica. A esto agrega generalmente la exclamación: "¡Y yo soy un hombre!", afirmando de este modo la irreductible diferencia de estatuto entre los vivos y los muertos y restableciendo entre ambos, por medio de la palabra, la indispensable distancia que una ilusión visual amenazó en un momento abolir. Entrampado por un registro de comunicación que controla mal, el Iwianch desaparece entonces sin revelarse.

Con las mujeres, los Iwianch adoptan una táctica diferente: aprovechan, por el contrario, que la noche los hace invisibles para manifestarse a ellas por medio de un contacto físico y no visual. El tibio calor femenino los atrae, pero el calor excesivo de los hogares los repele, razón por la cual es imprudente alejarse mucho

del fuego durante la noche, sobre todo cuando uno acampa en la selva. Al atacar el cuerpo de las mujeres, los fantasmas las arrastran a una interacción que ellas no pueden prevenir: por un breve instante, les hacen franquear el umbral del universo de los muertos donde reinan la ambigüedad de los sentidos y la confusión de los sentimientos. La relación aberrante en la cual se han dejado encerrar las aísla por un tiempo de la comunidad de los vivos, y sólo cuando vuelven a ver su entorno la quimera se disipa, pero para dejarlas postradas, incapaces de expresarse, con todas las facultades de establecer una comunicación normal por la palabra y la mirada anuladas de hecho por las caricias que han soportado. De ahí la importancia del tabaco, estimulante de la clarividencia y auxiliar de la concentración; sobre una carne que un control imperfecto ha tornado vulnerable, restaura la dominación del wakan, fuente de la vida y del lenguaje.

Los niños se encuentran mucho más desarmados que las mujeres frente al Iwianch. Su wakan aún incompleto los vuelve permeables a las influencias del medio y están prontos a ceder a los espejismos de la percepción, incapaces de operar una discriminación entre las sensaciones diversas que los asaltan. Por eso sólo a ellos los fantasmas pueden develar una apariencia que parecerá normal a su mirada desprevenida; con ellos solos podrán establecer un diálogo cuyo absurdo no será percibido. En consecuencia, los más pequeños corren un peligro extremo, ya que la indiferenciación de los sentidos favorece la indistinción de las almas y su última consecuencia: la incorporación por el niño del wakan de un muerto. El difunto volverá a encontrar en él un acceso temporario al mundo verdadero y a la paleta maravillosa de una sensibilidad inocente, hasta que esta coexistencia imposible acabe por provocar la muerte del niño y una nueva expulsión del fantasma en la monotonía de los falsos semblantes.

Estos diferentes tipos de interacción entre los vivos y los muertos parecen ordenarse alrededor de una serie de oposiciones ente el continuo del campo visual y el discontinuo de los sonidos y de las sensaciones táctiles. La existencia falaz de los fantasmas se refuerza o se disipa según haya homología o ruptura en el campo de comunicación que buscan establecer: los hombres evitan establecer con ellos una continuidad visual por medio de una discontinuidad sonora, mientras que, a la inversa, los Iwianch, al tocar a las mujeres, se esfuerzan por producir una brusca discontinuidad perceptiva que impedirá por un tiempo a sus víctimas tolerar la continuidad de la mirada de los vivos. Los niños, por su parte, no pueden ser sino los mejores interlocutores de los fantasmas: impedidos de medir las discontinuidades por un desarrollo inacabado, entablan contacto sobre este plano con seres que la privación de todo cuerpo real ha hecho olvidar en parte las distinciones sensoriales.

Se comprenderá entonces por qué es inútil investigar, como quise hacerlo al comienzo, las circunstancias precisas en el curso de las cuales tal o cual decía haber encontrado un Iwianch, esperando sonsacar de los hechos positivos las explicaciones concretas de la ilusión. La ansiedad en la que mis anfitriones se han sumido frente a las artimañas discretas de un muerto todavía vivo no puede interpretarse en términos de verdad o de error, salvo que se les atribuya a los achuar una teoría del conocimiento objetivo idéntica a la nuestra. Ahora bien, cada vez me parece más evidente que la materia o los seres no tienen para ellos una existencia en sí, independientemente de las representaciones que el espíritu pueda formarse de ellos a través de los sentidos. A diferencia de las filosofías del sujeto que han permitido en Occidente el desarrollo de las ciencias positivas, al instituir una separación radical entre las palabras y las cosas, entre las ideas abstractas del entendimiento y la realidad que ellas aprehenden, los achuar no conciben el trabajo del wakan como una puesta en forma de un mundo de sustancias preexistente. Sin duda más próximos en ello al inmaterialismo de un Berkeley, parecen basar la existencia de las entidades cognoscentes y de los elementos de su entorno apenas sobre el acto de percepción; para parafrasear la célebre fórmula del obispo irlandés, son las cualidades sensibles las que constituyen en un mismo movimiento las cosas mismas y el sujeto que las percibe. A falta de gozar de todos los privilegios de la sensación, los Iwianch son un poco menos reales que los vivos, no captan más que ciertos aspectos y ellos mismos no son más que imperfectamente discernidos por los muertos; los fantasmas existen en ciertos momentos y para ciertas personas, ya que ese modo de ser intermitente y subjetivo le otorga a cada uno el placer de creer en los fantasmas sin haber experimentado nunca su presencia.

Toda la cosmología achuar deriva de esta concepción relacional de la creencia. La jerarquía de los objetos animados e inanimados no está aquí fundada sobre los grados de perfección del ser o sobre un cúmulo progresivo de propiedades intrínsecas, sino sobre la variación en los modos de comunicación que permite la aprehensión de cualidades sensibles desigualmente distribuidas. Al contrario del platonismo ingenuo que se ha imputado algunas veces a los jíbaros –que opondría el mundo verdadero de las esencias, accesible por medio de los sueños y las visiones alucinógenas, al mundo ilusorio de la existencia cotidiana–, me parece que los achuar estructuran el universo en función del tipo de intercambio que pueden establecer con los huéspedes más diversos, investidos en consecuencia de una mayor o menor realidad existencial según el género de percepción a la que se prestan y por la que son a cambio reconocidos.

Dado que la categoría de los seres de lenguaje engloba los espíritus, las plantas y los animales, todos dotados de un wakan, esta cosmología no discrimina entre los humanos y los no-humanos; sólo introduce distinciones de orden según los niveles de comunicación. En la cima de la pirámide están los achuar: éstos se ven y se hablan en la misma lengua. Entre los miembros de las diferentes tribus jíbaras hay también interlocución recíproca, pero en dialectos que por ser, *grosso modo*, inteligibles por todos no son menos diferentes y permiten, dado el caso, el equívoco fortuito o deliberado. Con los apach –blancos o quechuas–, también es posible verse y hablarse simultáneamente, a pesar de que haya apenas una lengua en común –el achuar, el español o el quechua–, cuya matriz, insuficiente para uno de los interlocutores, torna a veces difícil la concordancia de sentimientos y de voluntades y pone en cuestión, en consecuencia, esta correspondencia de facultades que revela la existencia de dos seres sobre un plano de la realidad. A medida que nos alejamos del dominio de las "personas completas", las distinciones de los campos perceptivos se acentúan. Así, los humanos pueden ver las plantas y los animales que –se cree– pueden ver a su vez a los hombres cuando poseen un wakan; pero si los achuar les hablan gracias a los encantamientos de los anent, no obtienen de ellos en el acto una respuesta, la cual sólo es ofrecida en sueños. Lo mismo vale para los espíritus y para ciertos héroes de la mitología: atentos a lo que se les dice, pero generalmente invisibles bajo su forma primera, no pueden ser captados en toda su plenitud más que en el curso de los sueños y de los trances visionarios. Finalmente, ciertos elementos del paisaje –la mayoría de los insectos y peces, de las hierbas y helechos, de los guijarros, etc.– son visibles para todo el mundo, pero no se comunican con nadie a falta de un wakan propio; en su existencia inconsecuente y genérica, corresponden sin duda para los achuar a lo que nosotros llamaríamos la naturaleza.

Muy bien, se me dirá, ¿pero de dónde extrae usted esta exégesis cosmológica? ¿Se la comunicó un sabio indígena? ¿Se la transmite por tradición oral? Evidentemente no. Mis compañeros no elaboran una teoría reflexiva de sus modos de conocimiento en mayor medida de lo que nosotros mismos somos conscientes al utilizar el principio de contradicción o del tercero excluido en la mayoría de nuestros juicios. Y como el sentido común de unos no es el de los otros, hace falta que los etnólogos usen llegado el caso las armas de los filósofos para cazar en tierras que estos últimos no frecuentan en absoluto.

Desde el alba, las mujeres comienzan a preparar el cuerpo. Mayanch está cuidadosamente peinada; la han vestido con su más bello *tarach*, le colgaron en el cuello la trenza de shauk amarillos que tanto quería y su cuñada le ha dibujado con rucú en el rostro el motivo de las Pleyades y de Orión: dos grupos de pequeños puntos en cada pómulo, bordeados por dos bandas que encierran una línea quebrada que redondea el contorno exterior de las mejillas, desde la boca hasta la sien. La muerta es enseguida acostada boca arriba sobre su peak, con la piernas juntas y los brazos ceñidos a lo largo del cuerpo, y cubierta luego por un manta a modo de sudario. La mayoría de las mujeres se dispersan entonces por los huertos para recorrer lamentándose los lugares familiares que Mayanch frecuentaba; la vista de su pequeña parcela de mandioca, la orilla a la que solía ir a lavar las raíces, el camino que tomaba al atardecer encorvada con su cesta bajo el brazo reavivan recuerdos dolorosos que se traducen en un *crescendo* de lamento. Acallado y refractado por la bruma que esta mañana envuelve el paisaje, este concierto de voces roncas por la aflicción parece de una desgarradora irrealidad.

Turipiur se ha quedado en la casa en compañía de sus yernos, con la mirada fija y el rostro compungido. Por momentos, les habla de su infancia con Mayanch, pero su voz de pronto se quiebra pese a sus esfuerzos y su rostro se cubre de lágrimas que no intenta secar. El espectáculo resulta tanto más emotivo cuanto que Turipiur normalmente hace gala de una sangre fría imperturbable. Como todos los grandes hombres, ejerce sobre sus pasiones un control asiduo y nada hasta hoy parecía capaz de mermar su sonriente ecuanimidad. Hace poco me dijo con sinceridad evidente que le era indiferente morir en un enfrentamiento con la banda de Nankiti y que, luego de haber matado a varios hombres, su turno debía llegar un día. Sin embargo, probablemente la conciencia íntima que tiene de su fuerza permite a Turipiur manifestar su pena sin falsa vergüenza. Sin dudar de su virilidad, sin sentir que pone a prueba su entereza moral, no teme que su llanto se interprete como un signo de debilidad. Repetidas veces he visto a los hombres expresar sin reservas su emoción. Hace unas semanas, por ejemplo, un visitante de Kurientza vino a contarle a Turipiur cómo su mujer acababa de abandonarlo para fugarse con un amante, dejándolo solo con tres niños pequeños. Describió su desamparo en términos patéticos, con la voz entrecortada por accesos de lágrimas que retenía a duras penas. Nadie pensó en ponerlo en ridículo y cuando, después de su partida, se comentó su infortunio, fue un tono de gran piedad; no la piedad pervertida en la que la conmiseración se mezcla con condescendencia, sino más bien ese sentimiento espontáneo de

identificación con el otro en el cual Rousseau veía el fundamento más sólido de las virtudes sociales.

Desde la llegada de los parientes, sin embargo, el tono ha cambiado por completo. El cadáver se descubre un momento delante de cada uno; las mujeres se lamentan entonces ruidosamente, mientras que los hombres contemplan el cuerpo en silencio. Los hermanos, los cuñados, los yernos y los sobrinos se reúnen poco a poco en torno del dueño de casa para comentar el hecho. El dolor de Turipiur se transforma en furia y acusa ahora abiertamente a Awananch de haber hechizado a su hermana. "¿Cómo iba a morirse? Su arutam era demasiado fuerte para que ella muriera; ¿no había encontrado un arutam después de la muerte de su marido? ¡Las tsentsak la han carcomido! Yo, Turipiur, las he visto!" Turipiur es apoyado con convicción y cada uno le asegura su solidaridad: no se puede dejar impune un crimen tan gratuito y que se suma al asesinato de Peas; esa gente quiere liquidarnos a todos; nosotros tampoco tenemos miedo de hacer la guerra... Atentas a lo que dicen los hombres a pesar del contrapunto continuo de endechas, las mujeres también se ponen a tono. La esposa de Turipiur se lanza a una especie de melopea imprecatoria donde la evocación entristecida de la difunta se transforma rápidamente en anatemas contra el chamán odioso que, desde lejos y aprovechándose tramposamente de la seguridad de que goza, se burla sin vergüenza de su dolor. El hogar entero bulle ahora en recriminaciones. Compartiendo la pena pero no la animosidad, envidio casi a mis compañeros esta facultad para transferir la culpabilidad del duelo a un chivo expiatorio, admirable recurso para aquellos a quienes les hace falta el consuelo de una vida eterna, pero que se paga, es cierto, con una guerra civil permanente donde la muerte acaba por adquirir más relieve que la vida.

Las visitas se dispersan hacia el fin de la mañana. Kaitian y Kashpa parten a derribar un *shimiut*, árbol de madera blanda que han de cortar para hacer el ataúd. Mashiant, Yakum y yo nos ocupamos de cavar la tumba en el emplazamiento mismo del peak de Mayanch que desmantelamos. El trabajo es duro, porque sólo contamos con machetes para picar el suelo compacto de la casa y con las planchas del lecho a manera de palas para sacar la tierra. Turipiur quiere una fosa profunda y precisamos transpirar más de tres horas para excavar hasta la altura del pecho.

Las mujeres y los niños son enterrados tan sólo a unos pies debajo del peak en el que acostumbraban dormir, único espacio que, en la vida como en la muerte, les pertenece en propiedad en el seno de la morada común. Resulta muy distinto en el caso de un hombre. Toda la casa es su dominio; es el origen

de ella y su dueño, le da su identidad y su sustancia moral. Por tanto, se convertirá en su sepulcro solitario cuando, después de que su cuerpo haya sido sepultado entre los pilares centrales, la familia abandone las instalaciones para dispersarse a los cuatro vientos con la parentela. Para que el lazo entre la casa y aquel que la ha fundado se muestre de modo más tangible, a veces se acomoda al muerto en la posición del anfitrión que recibe a los visitantes. Sentado sobre un chimpui en el fondo de una pequeña fosa circular que protege un cerramiento de pieles, con los codos sobre las rodillas y la cabeza apoyada en las manos, cubierto con su tawasap y ciñendo sus cinturones, mantendrá sus facciones macabras hasta qué la techumbre se derrumbe sobre sus huesos blanquecinos y comiencen a desaparecer, bajo el avance conquistador de la vegetación, las trazas del sitio que allí se levantaba.

Kaitian y Kashpa llegan cargando sobre la espalda el ataúd tallado a la manera de una pequeña piragua, llamado *kanu*. Son seguidos en desorden por otros parientes que vienen para el entierro. Hasta Senkuan está aquí, a pesar de que vive a cuatro o cinco horas de marcha: luego de escuchar en medio de la noche una fuerte deflagración, señal de que arutam abandona el cuerpo de un moribundo, partió al alba para enterarse de las noticias. Mayanch está envuelta en su cobija, con lianas alrededor de los pies, del cuello y la cintura, y acostada en el kanu recubierto con la corteza de shimiut, sostenida por espinas de chonta a manera de clavos. Dos hombres la bajan a la fosa, con los pies orientados hacia el levante, deslizando el ataúd sobre unos leños para evitar todo contacto con la tierra. En el fondo del agujero se coloca un plato de llantén, una pequeña calabaza de cacahuetes y un bol de chicha de mandioca. Las láminas del peak son dispuestas luego sobre tres travesaños empotrados con fuerza en las paredes, formando así una especie de techo encima del kanu. Turipiur da entonces la señal de sepultar el cuerpo arrojando un puñado de tierra en la fosa, después de lo cual cada uno de nosotros hace lo mismo, con el fin de que, con ese gesto, "nuestros wakan no se unan en la tumba con el wakan de la muerta". Cubrimos la excavación y luego apisonamos el suelo; excepto la diferencia de color de tierra recientemente removida, no subsiste ninguna otra marca de la presencia de Mayanch bajo nuestros pies. Todo en la sepultura parece estar hecho para que la muerta no se eternice en su estancia subterránea: provista de bebida y alimento, protegida de los derrumbes en su pequeña cámara funeraria, su cuerpo se ha aligerado y se ha facilitado su partida.

Los participantes van ahora a una pequeña playa a orillas del Apupentza guiados por Metekash, la esposa de Turipiur. Es una mujer enérgica de unos

40 años, de cabellos y tez muy oscuros, que combina con mucho encanto un rostro impasible con la actitud vivaz y jovial de una niña. Empieza por frotarnos la espalda y el torso con un puñado de hierbas chirichir, los hombres primero, las mujeres después; los niños reciben masajes en todo el cuerpo. Luego la concurrencia se dirige en cortejo hacia el río y nos sumergimos unos segundos, comprendidos entre nosotros los bebés que se ponen a berrear en coro al salir de este baño forzado. Cada uno lava entonces sumariamente sus vestimentas escurriéndolas en las orilla. Metekash amontona los puñados de chirichir de los que se ha servido en una gran calabaza y la suelta en medio del Apupentza donde pronto es arrastrada por la corriente. Esta purificación nos ha desembarazado del *pausak*, la contaminación del cadáver, noción vaga en la cual se mezclan las influencias nefastas que se desprenden de la muerta misma y las entidades virulentas que están en el origen de su deceso –quizá sunkur, seguramente tsentsak–, ahora liberadas de su mórbida tarea y ávidas de perjudicar a alguien de nuevo. No es imposible, si bien nadie me lo ha confirmado, que el ataúd en forma de piragua permita a la difunta emprender un viaje místico río abajo, ya que el cuerpo contaminante se une en su deriva perezosa con el pausak soltado al borde del agua. Sobre el camino de regreso, Metekash ha dispuesto un viejo cesto lleno de palmas secas al que prende fuego; en fila india saltamos a través de la espesa humareda blanca, para impedir, así, que el wakan de Mayanch nos siga hasta la casa. El alma de la muerta es, en efecto, mucho más temible que el pausak de su cadáver y todos vamos a abocarnos ahora a la tarea de hacerla huir.

Vestidos con ropas secas, nos reunimos en lo de Turipiur. Sobre un largo mortero de mandioca, hay puestas dos hojas de banano; están destinadas a recoger los mechones de cabello que Metekash nos va a cortar. Le toca el papel de maestra de ceremonias, por un lado porque es la cuñada de la difunta, por otro, y sobre todo, porque siendo ya de edad madura su longevidad le garantiza una buena protección contra los peligros que corre al dirigir los ritos funerarios. Ella comienza por Turipiur; le clava un peine sobre el occipucio que él toma para peinarse y seleccionar un largo mechón que su mujer cortajea con un cuchillo. Todos los hombres pasan por eso, yo en último lugar, luego las mujeres y los niños; una cuñada de Turipiur hace lo propio con Metekash. Me explican ese gesto como una especie de conjuro, "para que la muerte se aparte de nosotros". Metekash bebe después un trago de una calabaza en la que macera tabaco verde y lo escupe en los ojos de su marido; para mi gran consternación, continúa en el mismo orden que antes, abriendo por la fuerza los párpados de

los más tercos y exceptuando sólo a los niños muy pequeños, a quienes les sopla el agua de tabaco en la coronilla. En el momento es doloroso, pero el ardor y la sensación de quedarse ciego se disipan después de unos minutos en un torrente lacrimal. Este pequeño ritual desagradable no apunta tanto a arrancar mares de lágrimas a los parientes enlutados, sino a estimular su clarividencia para que no se dejen arrastrar esta noche en malos sueños, en mesekramprar que presagian su propia muerte o, lo que es más funesto aun, que hacen aparecer a la difunta. Pues el wakan de la desgraciada está ávido de compañía y, para protegerse de él, la imagen de Mayanch debe ser borrada para siempre, lo mismo que su recuerdo. Como para señalar mejor este ostracismo, Metekash reúne las hojas de banano con su cosecha de cabellos y las arroja al río con el peine y la calabaza de tabaco.

Ahora bien, la colación que sigue no es triste. Consiste exclusivamente en corazones de palmera, que simbolizan la abundancia y la longevidad. En cambio, la sal está proscrita por su consistencia desmenuzable que sugiere lo efímero y la descomposición. De vez en cuando, un comensal tira con un gesto amplio un puñado de comida por encima de la espalda para alimentar al wakan hambriento de Mayanch, un poco como se le arroja un pedazo a un perro. Se habla de todo salvo de la muerte y cada cual regresa a su hogar a la caída de la noche como si nada especial hubiera pasado. Turipiur embadurna entonces de manchas negras las mejillas de los miembros de la casa con un poco de yagua: no es un signo de duelo, sino un camuflaje para engañar a los Iwianch haciéndonos tan negros como ellos. Luego llega el momento un poco temido de acostarse. Muchos deben cantar en su fuero íntimo esos anent de los que Mukuimp me había hablado, conminaciones patéticas dirigidas a la difunta y cuyos estribillos declinan la repulsión bajo todas sus formas: "¡No me llames más hijo (ni hermana, ni padre)! ¡Te has perdido! ¡Ahora has partido para bien! ¡No me mires! ¡No te lleves mi alma! ¡Sobre todo, no te lleves mi alma!".

A quienes estamos imbuidos del culto del recuerdo y veneramos a los muertos sin escatimar, esta actitud puede parecernos chocante. No hay que ver indiferencia en esta expulsión de los difuntos fuera de la memoria de los vivos, sino la idea de que los vivos sólo pueden ser en verdad tales si los muertos lo están completamente. Ahora bien, la frontera que los separa no está siempre claramente delimitada, ni es instantáneo el pasaje de un estado al otro; éste se realiza gradualmente en el curso de un peligroso período liminar que ve a los seres queridos del casi desaparecido amenazados de compartir su suerte, como blancos de sus insinuaciones constantes, obligados a disolverlo en un olvido volun-

tario, para que, desvaneciéndose de sus pensamientos, pueda llevar a su término el proceso de su extinción. Lejos de ser una facultad que se cultiva, la memoria es aquí una fatalidad que acontece, una excitación del espíritu desencadenada por los otros, y los ritos funerarios se emplean sobre todo para impedir al muerto ejercer esta petición de recuerdo y no para conmemorarlo. No por ello toda reminiscencia se borra, pero se recuerdan menos la persona y los sentimientos que ésta despertaba que aquello por lo cual estaba vinculada a uno, su posición en la parentela, las obligaciones o los derechos inmediatos que su defunción acarrea, tales como el deber de venganza o el levirato. Por esta represión de las emociones, el difunto pronto se transforma en una pura abstracción, preparando así el terreno a la amnesia colectiva que escamotea en algunas décadas a las generaciones precedentes, privadas de memorial en el espíritu de los hombres como han estado privadas de una tumba con su nombre.

Por este motivo, sin duda, mis preguntas sobre el destino del wakan suscitan respuestas contradictorias o confesiones de ignorancia. Para mis compañeros, los muertos son peligrosos porque son radicalmente diferentes: ninguna continuidad une su existencia fantasmática y asocial con la de los vivos, ninguna esperanza en una recompensa o un castigo viene a tender un puente entre el más allá y aquí abajo, ningún destino de antepasado por esperar, ningún privilegio por transmitir para perpetuar un nombre o un linaje, ningún consuelo por esperar de imposibles reencuentros. Si bien los pueblos especulan de un modo o de otro sobre la permanencia de una parcela del yo y se esmeran por precisar las modalidades de esta sobrevida según la condición y los méritos de cada uno, la ruptura es aquí total. Importa demasiado poco saber lo que pasa realmente en el mundo en negativo, salvo para protegerse de aquellos que han ido a parar allí un corto tiempo antes de desvanecerse para siempre. El fatalismo de los achuar frente a la idea de su propia muerte sólo se vuelve más notable. A esa nada que les tiende los brazos y que no redime su purgatorio de Iwianch, no oponen en definitiva más que la satisfacción de haber vivido mucho y, para los hombres al menos, haber matado mucho.

XXIV. DESENLACE

Como más de dos años de convivencia con los achuar me habían enseñado a descifrar los signos anunciadores de sus acciones colectivas, no tuve mucha dificultad estos últimos días para adivinar los acontecimientos que la muerte de Mayanch iba a acarrear. Hace una semana que hemos enterrado a la hermana de Turipiur y la agitación ha ido *in crescendo*. Los hombres se visitan unos a otros a toda hora del día para largos conciliábulos a los que no estoy invitado, pero cuyas resonancias capto a lo lejos. En lo de mi anfitrión, en cambio, todo está calmo; como mi presencia debe molestarlo en esta circunstancia, Turipiur no recibe casi a nadie y pasa el tiempo galopando de casa en casa. Se retira también cada noche para "soñar" en un refugio al borde del Apupentza, evidentemente para consultar su arutam, mientras que las mujeres han comenzado a preparar grandes cantidades de *namuk*, una especie de licor de mandioca muy alcoholizado, destilado a partir de una pasta fermentada que se deja gotear lentamente al fondo de los muits, y del que sé que constituye el indispensable ingrediente del anemat, el ritual de partida a la guerra. Ayer, el curso de los acontecimientos se precipitó; Turipiur me anunció que probablemente fuera a ausentarse algunos días, agregando con voz pareja, y como si acabara de pensarlo, que le gustaría mucho que le prestara mi fusil. Es una bella arma de doble cañón, objeto de admiración constante por parte de los hombres, pero de la que dije al principio que en absoluto iba a entrar en el circuito de intercambios con el pretexto de que yo mismo la había tomado prestada del padre de mi mujer. Adivinando el uso al que Turipiur la iba a destinar, rechacé amablemente su pedido. ¿Acaso no necesito mi fusil para ir de caza? ¿Y quién va a alimentar a la gente de la casa si él se va? Turipiur aceptó de buen grado, dado que ninguno de nosotros se engaña respecto de las intenciones del otro: ambos sabemos que aquí no hay peor cazador que yo, ni nadie menos entusiasta para encontrar las presas. Esa misma noche, una pequeña banda venía a instalarse para pasar la noche: Yakum y Mashiant, los yernos de Turipiur, Kaitian y Kukush, sus hijos "entroncados", y Pikiur, su cuñado. Turipiur, por su parte, partió hacia su "soñadero", con una calabaza de jugo de tabaco en la mano.

Nos despertamos a eso de las tres de la mañana con los golpes que Turipiur da a la puerta de la empalizada para que lo dejen entrar. De golpe anuncia con voz

fuerte: "*Paant karampratjai*", "¡He soñado claramente!". Salgo de mi bolsa de dormir de pésimo humor: dormimos poco, porque los hombres hablaron entre ellos en voz baja y con un tono de excitación contenida hasta muy entrada la noche. No intenté captar su conversación ni quise unirme a ellos. Mi curiosidad se ha debilitado en gran parte en el curso de los últimos meses; a pesar de lo que se viene, no puedo deshacerme de una fatiga desengañada, de un sentimiento de *déjà-vu*, hasta de irritación, frente al comportamiento demasiado previsible de esta gente que se esfuerza ahora por asombrarme una vez más, como si la culpa de ya no tener sorpresas recayera sobre ellos y no sobre mí, que me invité a vivir con ellos. La ausencia de Anne Christine y la falta de un alter ego con quien conversar tienen mucho que ver con mi desencanto, pero mucho más tiene que ver ese desgaste del deseo de comprender que, mejor que los plazos fijados por un calendario de investigación, da la hora del fin del "campo". El desaliento ya se ha apoderado de mí en el curso de los años anteriores; me pregunté varias veces qué estaba haciendo aquí, desperdiciando mi vida en un teatro oscuro para acumular millares de observaciones que no serán de ninguna utilidad a nadie. Sin embargo, nunca había tenido como hoy el sentimiento de hastío de haber fracasado, más por deber que por pasión de conocer. Disuelto en la banalidad de lo cotidiano, lo exótico ha perdido la frescura de su misterio; es hora de empacar.

En contraste con mi melancolía, una gran agitación se apodera de la casa. Las mujeres reavivan los fuegos, encienden antorchas y van a buscar agua al río; los hombres se sacan las cintas de las muñecas, se ponen las tawasap y se pintan el rostro de rojo y negro, intercambiando bromas que tratan sobre todo de la gran masacre de pecaríes que van a llevar a cabo. Se oye enseguida un ruido de voces en el exterior del recinto, seguido por el largo mugido de un visitante que sopla en el cañón de su fusil para anunciar su llegada. La puerta, una vez abierta, deja ver a un pequeño grupo de hombres en actitud marcial; el resplandor vacilante de las antorchas da a sus armas brillos metálicos y destaca el rojo y el amarillo de las coronas de plumas, que llevan hundidas hasta los ojos como cascos tornasolados. Están Mayaproa, Chuint, Kashpa y Nayash, los cuatro hermanos de Turipiur, Utitiaj, el yerno de Mayaproa, y su hijo Irarat, soltero y que no tiene aún 20 años. En segundo plano, una masa indistinta de mujeres llevando tizones en llamas espera en silencio.

En el interior de la empalizada, los hombres de la casa se ponen en fila para recibir a los visitantes que entran uno detrás de otro, con Mayaproa a la cabeza. Es un hombre de baja estatura y rostro duro pero vibrante de energía contenida, extrañamente vestido con un pantalón de grandes cuadrados escoceses. Los

recién llegados y sus anfitriones se disponen frente a frente en dos líneas de seis, con los brazos cruzados sobre el pecho y el fusil apoyado en el hueco del codo. Con voz fuerte, Mayaproa se dirige a Turipiur, a quien tiene enfrente. "¡Vengo, vengo, vengo, vengo, vengo!" "¡Aquí estoy, aquí estoy, aquí estoy, aquí estoy!", responde su hermano. Es el inicio del anemat. Los dos hombres gritan juntos a los alaridos, con ritmo vivaz y entrecortado, sosteniendo la mirada fija uno sobre el otro. Mayaproa anuncia el motivo de su venida:

> ¡Un hombre me ha matado, hermano! ¡Un hombre me ha matado! ¡A ver! ¡Para que me asistas, para que corra sangre, vine! ¡Vine, vine! ¡Hermano, un hombre me ha matado! ¡Para que me ayudes, acudo a ti! ¡Para que me prestes tu mano fuerte, voy! ¡Voy, voy, voy! Y yo, para que me reconforten, ¡voy! ¡Y yo, para desencadenar la guerra en tu compañía, vengo! ¡Vengo! ¡Vengo, vengo, vengo! *¡Haa!* ¡Eso hay que hacer! *¡Haa!* ¡A mí, que soy juunt, por qué me hicieron eso! ¡Para declarar esto vengo! ¡A ver! ¡Tú también, ayúdame! ¡A ver! ¡Que así sea! ¡Que así sea, digo...!

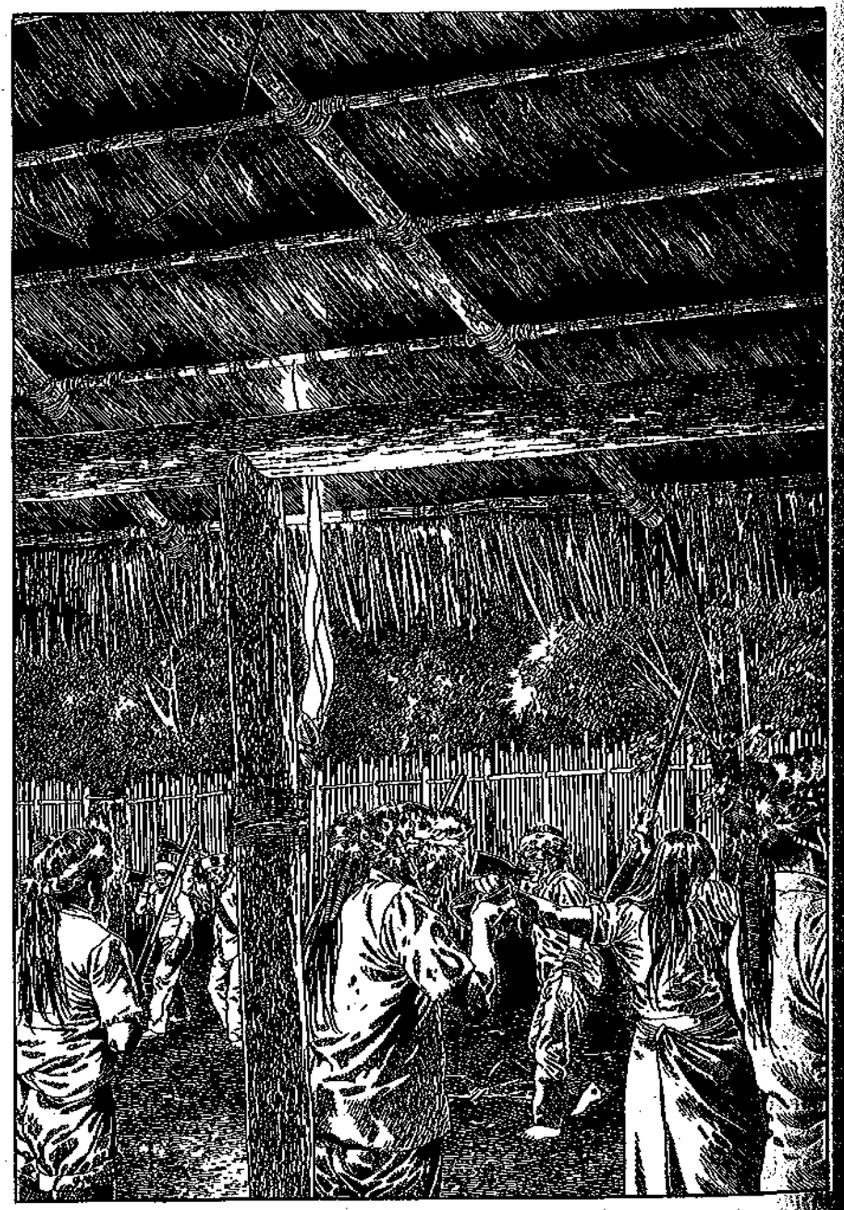
Sobre este monólogo, Turipiur borda su contrapunto:

> ¡A ver! ¡Eso está descontado! ¿Para verme tal vez viniste? ¡Está bien! ¡A ver! ¡Aquí estoy! ¡Aquí estoy! ¡Aquí estoy! ¡A mí también me ha matado un hombre! ¡Hermanito, he abandonado el natem! ¡A ver! ¡Ahora voy a poner a prueba mi fuerza! ¡A ver! ¡Ahora voy a tomar mi lanza!

Este intercambio continúa durante un tiempo, luego, como al final del aujmatin, los dos hombres mezclan sus voces para concluir.

—¡Que así sea! ¡Digo!
—¡A ver! ¡Ahora viniste!
—¡Si es así, más tarde seguiremos conversando!
—¡Hemos hecho lo que debíamos! ¡Hemos hablado bien! ¡Ahora, partamos!
—¡De acuerdo, de acuerdo!

Con un mismo impulso, los visitantes toman sus fusiles y comienzan a saltar un paso adelante, un paso atrás, simulando dar culatazos cadenciosos en la cara del que tienen enfrente, impasible. Entremezclan sus pasos de esgrima con exclamaciones feroces lanzadas a un ritmo de dos tiempos, y el segundo, fuertemente acentuado, puntúa el movimiento hacia adelante del cuerpo y del fusil. *"¡Tai-haa! ¡Ta-tar! ¡Tai-hi! ¡Iis-ti! ¡Is-ta! ¡Warish-tai! ¡Warish-ta!"*



Dibujo de Philippe Munch a partir de los documentos de Philippe Descola.

Frente a este ballet furioso, Turipiur y sus compañeros permanecen imperturbables, con los brazos cruzados, respondiendo a la agresión simulada con un rosario de interjecciones aprobadoras o alentadoras, entremezcladas con chasquidos de lengua: *"¡Hey, hey!"*, "¡Dices la verdad!", "¡Ahora bien, pues! ¡Ahora bien, pues!" *"¡Juut, maj!"*, "¡Que así sea!", *"¡Huum!"*

El tumulto es indescriptible, ya que cada uno se esfuerza por cubrir la voz de su interlocutor y de sus vecinos, mientras las mujeres alrededor los estimulan: "¡Vuélvanse fuertes! ¡No se debiliten!". Al cabo de tres o cuatro minutos, los visitantes ponen fin bruscamente a su exhibición: *"¡Hey, hey, hey!* ¡Vengo!"; *"¡Hey, hey, hey!* ¡Estoy aquí!", responden de inmediato los de la casa, antes de ponerse a su vez a blandir agresivamente sus armas y a gritar en cadencia, un grado más fuerte que los de enfrente. Las mujeres comienzan a circular entre los protagonistas, haciéndoles beber a chorros grandes tragos de namuk. Pronto les toca a los visitantes retomar el primer papel, luego de nuevo a los de la casa; los cambios de mano se repiten así a intervalos regulares en una excitación creciente aguijoneada por un torrente continuo de alcohol.

Este combate discursivo bien sincronizado va a durar cerca de una hora. Comienza entonces una tercera fase, más próxima a un diálogo ceremonial clásico por su estructura y su inspiración. Dando pequeños saltos en el lugar, con el fusil sostenido por el brazo, Mayaproa inicia una arenga de entonación viva y entrecortada, encadenando en ráfagas sucesivas pequeñas frases de cuatro o cinco palabras, con una disminución de tono marcada en la última sílaba de cada serie:

¡Así! ¡Hermano! ¡Estoy! ¡En vela!
¡Así! ¡Yo! ¡Estoy! ¡En alerta!
¡Hermano! ¡Ve! ¡Ha dicho!
¡Así! ¡Yo! ¡Iré!
¡Ve! ¡A visitar! ¡Los parientes!
¡Así! ¡Hermano mayor! ¡Ha pedido!
¡Mi mayor! ¡Ha pedido! ¡Que lleve! ¡La noticia!
¡Para hacerlos! ¡Sufrir bien! ¡Vengo!
¡Con! ¡Este fusil! ¡De verdad! ¡Capitán!
¡Pero yo! ¡Como aquellos! ¡De antes!
¡Pero yo! ¡Como ellos! ¡Hago!
¡Hermano! ¡La guerra! ¡Me enseñó!
¡Con él! ¡Los senderos! ¡Recorrí!
¡Y yo! ¡Claramente! ¡Habiendo hablado!

¡Sabiendo! ¡Correr! ¡Los senderos!
¡Para! ¡Llevar! ¡La guerra!
¡Así! ¡Hermano! ¡Vengo!

A lo largo de este juramento de fidelidad, Turipiur y sus compañeros le responden a Mayaproa con las exclamaciones aprobadoras usuales: "¡Yo también estoy aquí!", *"¡Hey!"*, "¡Está bien, está bien!", "¡Bebamos!", "¡Ahora bien, pues!", "¡Pongámonos a prueba!", "¡Dices la verdad! ¡Verdad, verdad, verdad!", "¡Que así sea!".

Turipiur toma luego la alternancia, con el mismo *staccato* que Mayaproa, pero un tono ligeramente más arriba:

¡Y yo! ¡Hermano! ¡También! ¡Estoy aquí!
¡Yo! ¡Siendo! ¡El mayor! ¡Por los senderos! ¡Voy!
¡Yo! ¡A ver! ¡Por los senderos! ¡Los conduzco!
¡Yo también! ¡Hermano! ¡Mis ancestros! ¡Son valientes!
¡Así he dicho! ¡Yo también! ¡En alerta! ¡Estoy!
¡Estas palabras! ¡Mías! ¡Están llenas! ¡De vigor!
¡Que sea! ¡La guerra! ¡Así! ¡Digo yo!

El diálogo continúa, a veces difícilmente comprensible por el torrente de interjecciones que provienen de los hombres de la hilera opuesta. Turipiur y Mayaproa toman cada uno dos veces la palabra antes de concluir según la manera convenida.

–Hemos hablado bien, más tarde conversaremos a gusto.
–Ahora que viniste a mí, ¡marchémonos!
–¡Está bien! ¡Está bien!
–¡Está bien! ¡Está bien!

En el momento en que se apagan las últimas palabras, todos los hombres descargan su fusil en un ensordecedor tiro de salva, punto final de este simulacro de combate y preludio al verdadero enfrentamiento.

Conversación ceremonial, pase de armas coreografiado que prepara al cuerpo a cuerpo, unión de las voluntades donde se expresa el valor de cada uno, el anemat es todo esto a la vez. Pero es también uno de los pocos ritos colectivos que esta sociedad individualista se ha otorgado, un rito de enfrentamiento donde la celebración de una unión temporal no aparece posible más que a expensas de un enemigo común. Estar juntos para los achuar es antes que nada estar juntos algunos contra algunos otros en una coagulación efímera del lazo social, reunión circunstancial que sólo autorizan la sed de revancha y la atracción de

una hazaña. El anemat pone en escena esta agregación y le da cimiento, en un movimiento en tres etapas que recompone de manera mimética las diferentes fases de un conflicto. La primera parte establece una conjunción entre dos grupos de hombres decididos a llevar adelante una guerra de común acuerdo, cuya solidaridad se construye poco a poco alrededor de una exposición dialogada de los motivos de la venganza que manifiestan la identidad de los puntos de vista y la comunidad de los intereses. Es inmediatamente seguida por un período disyuntivo, el más espectacular, en el que cada grupo asume, de manera alternada, las posiciones de agresor y de agredido en una versión controlada de un verdadero combate. El último momento regresa hacia la conjunción por la exaltación de la unidad reconquistada y el anuncio del destino al que se va a someter a los enemigos.

Sin duda, el anemat trabaja con la materia bruta de la emoción. Haciendo entrar en calor a los espíritus y a los cuerpos, así como obligándolos a la impasibilidad frente a las amenazas, el rito predispone útilmente al combate; es probable que contribuya también a estimular el arutam de cada uno, preparando la explosión paroxística de la matanza que justificará su eficacia y dirigirá su desaparición. Pero es sobre todo una formidable máquina de ilusión, porque mezcla una multiplicidad de sentimientos individuales variados y confusos, y les da la apariencia de un resultado homogéneo. El odio, el interés, la esperanza de un victoria, la pena, el miedo, el deseo de hacerse ilustre, presentes en cada uno de los protagonistas en grados diversos, son domesticados por la fragmentación extrema de las palabras y de los gestos rituales que se repiten incansablemente con ínfimas variaciones. Transpuestas en una serie de actos elementales de progresión insensible, como la sucesión de las imágenes que componen una película de cine, e inscripta cada una en su lugar en el ordenamiento de las secuencias del anemat, estas pasiones contradictorias pierden su heterogeneidad y sus ataduras personales para vaciarse sin obstáculos en el escenario de una común voluntad de vencer.

El día no está muy lejos y el namuk sigue corriendo a chorros. "¡Bebamos, bebamos!", repite Turipiur dando el ejemplo, mientras los guerreros que permanecieron de pie engullen un trago tras otro en medio de exclamaciones de alegría. En efecto, es mal presagio para la expedición partir sin haber terminado la provisión de licor de mandioca. Los muits estarán vacíos poco antes del alba. Los hombres más jóvenes se encargan de los grandes paquetes de pasta de mandioca fermentada envueltos en hojas de banano que estiban sobre la espalda con una correa. Tienen allí con qué hacer chicha para dos o tres días, único

alimento de los guerreros hasta su regreso. Turipiur se da vuelta hacia mí para anunciarme que volverá pronto: "¡Te dejo a mi hijo Ushpa (un muchacho de 16 o 17 años); cuida mucho de la casa y de las mujeres!". Luego da la señal de partida y los guerreros se marchan en la noche que ya llega a su fin, ligeramente alegres.

Sin duda, cada uno canturrea *sotto voce* al caminar uno de esos anent que dan emoción al combate; éste, quizás, que Chunji me ha enseñado:

La anaconda charlatana y charlatana, aquella que habla y que habla
En el camino, en vela, me espera
Extendida en el suelo, hace temblar la tierra, acostada
"Declara pues a tu enemigo que eres el jaguar Seet", me dice ahora
Así, la anaconda sabe hablarle a mi alma
Soy una joven anaconda sin vergüenza
"¡Put!" resonó mi alma estallando
Y me hice espuma
En mi mujercita, le puse todo adentro.

Poco marcial, se dirá. Pero el anent de Chunji es el de un hombre muy joven que parte a la guerra con una flor en el fusil: espontáneo y lleno de fanfarronería, relaciona en una metáfora transparente la matanza y el orgasmo, del mismo modo que están relacionadas la mujer que recibió de su suegro y las hazañas hacia las cuales éste lo conduce. Los anent de los guerreros experimentados a quienes se impone el deber de venganza tienen un tono menos despreocupado y más feroz, como éste que he obtenido de parte de Yaur, en Copataza:

¡Este, este mismo, hermano! ¡Hermanito!
Busca atarme con calumnias
Pero a mí, que no me vengan con cuentos
Yo no dejo que me vengan con cuentos
Yendo de visita a la casa de Buitre
Ignorando los rumores, soy como Buitre
Voy soplando el viento
¿Y cómo podrían entonces hacerme daño?
A mis enemigos, voy a matarlos en el acto
Digan lo que digan
Pues yo, no dejo que me vengan con cuentos
Voy llevando la guerra
Voy llevando la palabra de la que uno no se deshace

Voy a matar a mis enemigos
Y digan lo que digan, nadie puede hacerme daño
¡Hermano! ¡Hermanito! cuando te acurrucaste en la agonía
"Un hombre me ha matado", me dijiste
"Voy a llevar la guerra", así me dices constantemente
¡Yo mismo, yo mismo, soy ese mismo, hermanito!
"Un jaguar Tsenku-Tsenku, acechándome de arriba, saltó a mi nuca", dijiste
"Así fue como un hombre me mató", dijiste
"Voy a llevar la guerra", así me dices constantemente
Siendo un jaguar carnívoro, en la batida de colina en colina
¡Hermanito! Yo también salté sobre él para morderlo.

Ya se compare al buitre, que come carne podrida y es símbolo en el pensamiento amerindio de una anticultura que recusa el fuego de cocina civilizador, ya se identifique con la anaconda y el jaguar, grandes predadores que no tienen reparos en sumar al hombre en su menú, el guerrero no duda en sus anent en rebajarse al rango de la animalidad más salvaje. En la liberación jubilosa de este deseo de destrucción oculto profundamente dentro de cada uno de nosotros, se reencuentra con la violencia instintiva de una naturaleza sin juicios morales. Los eufemismos corteses empleados para dirigirse a los animales de caza no tienen que ver con el enemigo: es una presa y nada más, una presa que se mata sin piedad para satisfacer la necesidad de venganza, como las fieras atacan a sus víctimas por necesidad de comer. Y si, por comodidad clasificatoria, todo adversario tiende a ser concebido como un afín metafórico, la pulsión de muerte que conduce a afrontarlo anula por un tiempo hasta esta relación abstracta; sólo permanecen frente a frente dos hombres retraídos de su humanidad, pues se encuentran despojados por el odio de los atributos ordinarios de la existencia social.

Permanecemos encerrados en la casa todo el día, sin comer. Tras haber preparado grandes cantidades de chicha de mandioca, Metekash y sus hijas despiojan a los niños mientras conversan; cosa rara, ellas duermen una larga siesta durante las horas de calor, mientras que Ushpa y su hermano Katip, dos o tres años menor que él, se recuestan sobre la plataforma de vigilancia para espiar los alrededores. Me sorprende un poco que Turipiur no haya esperado mi partida antes de lanzar su *raid* contra la banda de Nankiti, ni vacilado en dejarme solo varios días con las mujeres. Sin lugar a dudas, me he vuelto transparente para mis anfitriones. Éste podría ser el privilegio del etnólogo acabado, pero me

temo que sea más bien un efecto de mi creciente desapego respecto de los achuar. Esta relativa indiferencia que me lleva a no hacer demasiadas preguntas, una integración mayor en la casa debido a mi celibato temporal, la facilidad con la que me pliego a las costumbres locales, la máscara de amable comprensión que se ha convertido en una segunda naturaleza, todo esto contribuye a que mi presencia sea más discreta y a que mi posición de testigo no tenga consecuencias.

Hacia la noche, las esposas de Mayaproa vienen a visitarnos, seguidas por las de Chuint y Kashpa, luego otras más. Todas las mujeres adultas de la vecindad se encuentran pronto reunidas en la casa, cerca de quince en total, hermosamente ataviadas con sus collares de shauk y ostentando sus más bellos tarach. Algunas llevan cinturones de danza *shakap* provistos de campanillas de nupir que resuenan en cada movimiento. A pesar de las circunstancias, su humor no es lúgubre: todas estas mujeres charlan a cual más bebiendo litros de chicha de mandioca. El efecto de la bebida en los estómagos en ayunas se hace sentir por lo demás rápidamente y las bromas no tardan en despuntar, saludadas por grandes carcajadas. Untsumak, la viuda de Peas, acaba por intervenir llamando a sus compañeras al deber de modestia en mi presencia. Es una mujer de 50 años, de rostro austero, cuyo ascendiente sobre las demás es evidente.

La noche ya cayó cuando, conducidas por Untsumak, las mujeres se disponen en círculo, tomadas de la mano, en el centro de la casa. La viuda entona las primeras palabras de un canto ujaj, y es seguida de inmediato en orden desfasado por las otras mujeres, al modo de un canon de voces múltiples:

> Igual al jaguar Tsenku-Tsenku, igual a él
> Así es, hijo, hijo mío
> Hechizando al mono lanudo, rodeándolo completamente, ha venido
> Ha mordido a sus pequeños y le hizo lamer la sangre
> Enseguida, vino a mí,
> Con el rostro exangüe, vino a mí.

Sigue un estribillo retomado en coro, serie de expiraciones potentes perfectamente sincronizadas, lanzadas con una voz de pecho como una vibración continua y casi animal de las que solamente se modulan las últimas sílabas:

> ¡Uheu-heu-heu! ¡Uheu! ¡Uheu-hai!
> ¡A-haa! ¡A-hu! ¡Ahu-hai!
> ¡Ahaa! ¡Hu-hu-hai!

El tema principal retoma, de nuevo en canon:

> Igual al jaguar Tsenku-Tsenku, igual a él
> Rodeando el obstáculo, ha venido
> Despedazando a los pequeños, vino a mí
> Mi hijo vino a mí, infinitamente desmultiplicado
> Enseguida vino a mí, con el rostro exangüe.

De nuevo el estribillo, como un mar de fondo surgiendo de la casa, semejante en su fuerza emotiva a los yu-yu estridentes de las mujeres árabes. El círculo se quiebra entonces para formar una procesión donde Ushpa y Katip, los dos adolescentes, ocupan las respectivas extremidades. En un tumulto indescriptible, la hilera se desplaza con gran movimiento de izquierda a derecha, arrastrada por Ushpa, que grita "*¡Yeesti! ¡yeesti! ¡yeesti!*" ("¡que se vaya!"), mientras que en otro extremo su hermano le hace eco: "*¡Au! ¡au! ¡au!*" ("¡ése!"); su duo da cadencia al fondo continuo del coro de las mujeres: "*¡Ha-huheu-heu-heu! ¡Ha-huheu! ¡Huheu-huheu! ¡Ha-huheu-heu-heu!*". La procesión se detiene un instante, luego recomienza de lo lindo en sentido inverso, ahora bajo la conducción de Katip, que descarga a su vez un lanzamiento ininterrumpido de *¡yeesti! ¡yeesti!* Después de muchos cambios de dirección, todo el mundo se detiene un momento sin aliento, luego las mujeres vuelven a armar el círculo para un nuevo ujaj:

> La lanza-pato llega
> ¡Esquívala enérgicamente!
> Los de las tierras bajas, los de las tierras bajas han sembrado la muerte detrás de ellos
> ¡Uheu! ¡Uheu! ¡U-hahai!
> ¡Uheu-heu-heu! ¡Uheu! ¡Uheu-hai!
> ¡Hermanito, hermanito mío, esquívala enérgicamente!
> La lanza-pato llega
> Hermanito de las tierras bajas, viene claramente hacia mí
> ¡Esquívala enérgicamente, esquívala!
> ¡Uheu! ¡Uheu! ¡U-hahai!
> ¡Uheu-heu-heu! ¡Uheu! ¡Uheu-hai!

La procesión recomienza, pero Metekash me pide que reemplace a Katip. En el resplandor rojizo de las antorchas, enganchado a una fila de mujeres frenéticas y al únisono de su potente estribillo, me pongo, pues, a galopar a un lado y a otro desgañitándome con convicción. Caigo por un breve instante en la cuenta

de la ironía de haber necesitado tantos años de estudiosa preparación para terminar aquí, tan lejos de las salas austeras de la Escuela Normal, desempeñando el papel de un niño en un ritual jíbaro del que los hombres habitualmente están excluidos.

El ujaj es el equivalente femenino del anemat, un rito colectivo donde las esposas y las mujeres de los guerreros expresan su solidaridad circunstancial en un coro ininterrumpido que realizan desde la caída del sol hasta el alba durante las noches en que sus hombres se encuentran en el sendero de la guerra. Identificándose con los objetivos del conflicto y buscando orientar su curso, las mujeres encadenan sin tregua encantamientos alegóricos que apuntan a advertir y prevenir a los combatientes de los peligros que los amenazan y a protegerlos de ellos, profilaxis mágica subrayada con el estribillo que se repite incansablemente, *"ujajai"*, "advierto, aviso". Lejos de atemperar la violencia de los guerreros, sus compañeras se esfuerzan por estimularla, usando las mismas imágenes brutales que los anent masculinos, agregando incluso, a veces, elementos de registro sanguinario: los hombres son asimilados a jaguares, a anacondas, a aves rapaces, solapados en una emboscada como fieras, desgarrando a sus presas con sus dientes, cebándose con su carne y relamiéndose con su sangre. Los ujaj más comunes, sin embargo, son aquellos que incitan a los combatientes a cuidarse de la muerte que los acecha. Ésta es siempre designada con las mismas metáforas, *anku nanki*, "lanza del crepúsculo", *waa nanki*, "lanza hueca" (fusil), *patu nanki*, "lanza-pato" (una jabalina de pesca con punta en forma de rombo), acompañada por la exhortación que se repite: "¡Esquívala enérgicamente!". Si se complacen describiendo en términos crudos el destino fatal reservado a los enemigos, el enunciado del peligro que corren los suyos sólo puede ser evocado alusivamente, conjurando así lo que todas temen sin atreverse a decirlo.

Sin descanso, la ronda de las ujaj continúa, alzando su barrera protectora contra las lanzas portadoras de cadáveres.

Mujer que soy, mujer-golondrina que soy
Tallo en la hileras de los camarones
Mujer que soy, mujer-golondrina que soy
Tallo en las hileras de los camarones
Los plumajes de los dos son dorados por la luz
¡Uheu-heu-heu! ¡Uheu! ¡Uheu-hai!
¡A-haa! ¡A-hu! ¡Ahu-hai!
¡Ahaa! ¡Hu-hu-hai!
Mujer que soy, mujer-golondrina que soy

Ambos somos hábiles para esquivar
Nuestros plumajes son dorados por la luz
¡Uheu-heu-heu! ¡Uheu! ¡Uheu-hai!
¡A-haa! ¡A-hu! ¡Ahu-hai!
¡Ahaa! ¡Hu-hu-hai!

El ujaj tiene también como objetivo prevenir otro peligro, más sutil que un disparo de fusil y raramente nombrado, el emesak, el espectro de venganza que se desprende de un enemigo asesinado para venir a molestar a su asesino y sus prójimos. Al igual que la acrobática golondrina, cuyo plumaje refleja la luz, la mujer y su esposo victorioso esquivan el emesak y lo reflejan a lo lejos, graciosamente indemnes de las consecuencias funestas de la matanza. Aún más que arutam o Iwianch, emesak, el dañino, es una noción mal definida a propósito probablemente, y cuya fuerza de evocación nefasta se nutre en gran parte de la imprecisión con la que los achuar caracterizan su naturaleza y sus efectos. Emesak emana del wakan de la víctima bajo la forma de un furioso deseo de revancha, especie de intencionalidad vengativa originalmente desprovista de todo soporte material, pero capaz de insuflar, en ciertas circunstancias, su voluntad malvada a agentes diversos que se convierten en sus instrumentos de represalia: serpientes, insectos venenosos o, incluso, un árbol que se cae insospechadamente sobre el asesino o sobre un miembro de su familia. El emesak viene sobre todo a acechar el sueño del asesino; atormentando noche tras noche al objeto de su resentimiento con sueños de mal agüero, se vuelve una fuente peligrosa de debilitamiento que expone a la contaminación mediante las sunkur y facilita el hechizo. Como impide la pérdida de energía, la abstinencia sexual después de un crimen previene en parte los ataques de emesak; también estabiliza el arutam nuevamente adquirido, que se transformará poco a poco en el mejor antídoto contra el dañino, de ahora en más frustrado en sus designios por algo más fuerte que él y condenado a regresar a la nada con la desaparición de su razón de ser.

Las voces comienzan a ponerse roncas, las procesiones se vuelven más perezosas, pero la ronda de las ujaj sigue sin debilitarse, cantinela infinitamente repetida, cuyas palabras se renuevan a cada instante. Hacia la medianoche, las mujeres han comenzado a relevarse de modo que haya siempre ocho o nueve cantantes en el círculo, mientras las otras descansan un momento. De tanto en tanto, Untsumak les sopla jugo de tabaco en la nariz para mantenerlas despabiladas y estimular su concentración. Flotamos en un torbellino de alegorías, de imágenes sueltas, de alusiones misteriosas a un bestiario humanizado que pare-

ce mostrar toda una gama de propiedades deseables o nocivas. Mi cabeza, aletargada con el esfuerzo de la víspera y la recurrencia de los estribillos, capta aquí y allá frases fugitivas, jirones de una extraña trova sin prólogo ni continuación. "¡Muéstranos el perezoso muerto! ¿No es tiempo de festejar?" "Expandido sobre el suelo, apenas tembloroso, mi hermano se ha vuelto anaconda azul noche." "Mujer-golondrina, espero acompañado." "Perdiéndose en las profundidades para escapar a la raíz venenosa, el pez wampi ha descargado su fusil." "Abriendo y cerrando convulsivamente sus garfios, mi hermano el milano se arroja sobre su sobrino." "Voy con paso decidido, golpeando el suelo con las patas del tordo"... Aprovechando un descanso que se otorga Untsumak y poseído, a pesar de mi fatiga, por un repunte de curiosidad, busco junto a ella algunas aclaraciones: ¿por qué perezoso? ¿Por qué el hermano milano se lleva al sobrino? ¿Por qué el pez wampi es llamado suegro? ¿Qué representa el tordo? Y sobre todo, ¿a quién se dirigen los cantos? A diferencia de los anent, en efecto, los términos de parentesco se encadenan aquí con la mayor confusión, mezclando afines y consanguíneos en acciones oscuras en las que se distingue con dificultad quién hace qué. Pero ella no sabe. Aprendió las ujaj de su madre, exactamente como *tushimp*, el pájaro carpintero de cuello dorado, se las ha enseñado antaño a los hombres a fin de que permanezcan fuera del alcance de emesak, al igual que la anaconda refugiada bajo las aguas en la seguridad de su escondrijo.

Vana victoria de la escritura sobre los caprichos de la memoria, sé probablemente más que Untsumak acerca del significado y del origen del ritual que ella conduce. En los cantos protectores que estas mujeres repiten desde hace horas sin manejar su contenido, reconozco los temas principales de las ujaj que puntúan entre los shuar el rito de la tsantsa, pacientemente recogidos por un misionero salesiano y de los que he tomado conocimiento hace poco. Cada categoría de animal está asociada en las ujaj a oficiantes: el perezoso simboliza la cabeza reducida y el emesak que emana de ella; las aves rapaces, las golondrinas y los tordos figuran el grupo de los "atabacados", cuyo asesino forma el pivote; la anaconda, los felinos y los wampi simbolizan a arutam montando guardia para alejar a emesak; los diversos términos de parentesco designan las posiciones que los actores del rito ocupan por turnos en este largo trabajo de metamorfosis de las identidades que desembocará en el nacimiento de un niño perfectamente consanguíneo. En este contexto ceremonial, las ujaj cobran su relieve, secuencias ordenadas de una vasta liturgia que los animales contribuyen a llenar de sentido y cuya eficacia en parte aseguran. Pero de la gran fiesta de tsantsa que han debido practicar en otros tiempos, los achuar perdieron hasta el recuerdo,

reteniendo de este edificio grandioso nada más que restos fielmente transmitidos con el correr de las generaciones y dispuestos con fervor cada vez que las circunstancias mandan revivir una función cuya plenitud original se ha desvanecido. Para ellos, como para mí, sólo permanece la emoción de un pensamiento enteramente desplegado en el instante, negándose con obstinación a llamar a las cosas por su nombre por miedo de que una insistencia demasiado vivaz les quite color o las vuelva eternas, pensamiento del roce, del reflejo, de la vibración, torrente en el espesor de un mundo en flujo donde la muerte misma debe ataviarse con los destellos del poniente para enfrentar la continuidad del tiempo:

La lanza del crepúsculo llega, hijo, hijo mío
¡Rápido, esquívala!
La lanza hueca llega, hijo, hijo mío
Mi hijo Sol, la lanza del crepúsculo viene a ti
¡Rápido, esquívala!
El emesak, así lo llaman,
Que no te aceche, hijo, hijo mío
Que no obtenga de ti la clara visión de los trances del natem
Alejándote poco a poco
Que cada uno de tus pasos se disfrace de palmera chonta.

EPÍLOGO

> ¿Qué es la verdad? La conformidad de nuestros juicios con los seres.
>
> DENIS DIDEROT
> *Conversaciones sobre el hijo natural*

ENTRE EL MOMENTO EN QUE ACABO ESTA CRÓNICA, redactada con intermitencia a lo largo de toda una década, y el comienzo de la experiencia que ella relata, han transcurrido poco más de dieciséis años. Esto solo bastaría para convertirla en una ficción. En efecto, el tiempo de la narración nunca es el de la acción, pero si elegí evocar el pasado en presente, fue tanto para que el lector sintiese la frescura de un asombro cuya novedad no es para mí más que un recuerdo, como para convencerme de que alguna vez experimenté ese asombro. Es cierto que mi diario de terreno me guió constantemente a través de los enclaves de la memoria, restituyéndome día a día la ingenuidad de las primeras miradas, los progresos infinitamente lentos de la comprensión o las alegrías de cada descubrimiento. Sin embargo, el hombre que escribe estas líneas ya no es exactamente el que descubrió alguna vez a los achuar y la ficción nace también de este desajuste en el tiempo. Como todo aquel que ha intentado escribir su autobiografía, no he podido evitar superponer, a las emociones y a los juicios que mi diario me entregaba en toda su verídica ingenuidad, los sentimientos y las ideas que me han provisto desde entonces los azares de mi existencia. Me gusta creer que estas interpolaciones son menos embellecimientos retrospectivos que prolongaciones plausibles de lo que pude entonces experimentar; nada les quita que hayan sido pensadas y escritas a posteriori, como son pensadas y escritas a posteriori todas las obras de etnología. Ésta es la razón principal por la cual este libro se emparienta con las obras novelescas: los etnólogos son tanto inventores como cronistas, y si bien las costumbres y los discursos de las personas con las que han compartido su existencia son en general referidas con exactitud y, en la medida de lo posible, correctamente traducidas, la manera en que las presentan y las interpretan no corre más que por cuenta de ellos. El talento, la imaginación, los prejuicios, las orientaciones doctrinarias o el temperamento de cada

uno se dan entonces libre curso; algunas veces se desemboca en versiones tan contrastantes de una misma cultura que apenas se la reconoce bajo la pluma de sus diferentes exégetas. Al construir la figuración de una sociedad con los únicos recursos de la escritura, los etnólogos no pueden ofrecer una copia fiel de la realidad observada, sino más bien una especie de modelo reducido, que reproduce con cierta verosimilitud la mayoría de los rasgos característicos del prototipo original, el cual, por evidentes razones de escala, nunca podrá ser íntegramente descrito.

Que nadie se intranquilice: no he imaginado los acontecimientos y los personajes que forman la trama de este relato; todas las escenas se desarrollaron exactamente en el orden cronológico que las refiero, en los lugares donde las sitúo, con los protagonistas cuyos comportamientos describo y cuyos nombres únicamente he cambiado, para no indisponer por si acaso a sus descendientes y por si estos últimos, con los progresos previsibles de la escolarización, llegan a leerme un día. Pero a esta parte de verdad se agregan dos recursos literarios que los etnólogos están condenados a emplear aunque nunca quieran admitirlo: la composición, que selecciona en la continuidad de lo vivido trozos de acción que son considerados más significativos que otros, y la generalización, que inviste esos fragmentos de comportamientos individuales de un sentido en principio extensible a toda la cultura estudiada.

Entre las miles de páginas de los cuadernos que llevé durante mi trabajo de campo –filtro ya por sí mismas de aquello de lo que era testigo y sólo reflejo de las situaciones en las que el azar me había colocado– tuve que elegir escenas, diálogos, individuos; lo que significó eliminar otros que un observador diferente hubiera podido juzgar significativos. Debí romper el hilo del tiempo y yuxtaponer, gracias a rememoraciones oportunas, toda clase de hechos dispares que quizá no tenían la vocación de convivir. Estos procedimientos de composición son de por sí los de los escritores naturalistas. Como ellos, en efecto, el etnólogo retrabaja profundamente los materiales brutos de sus investigaciones, aislando de su contexto enunciados, hechos y conductas que presentará luego como ejemplares de una situación social o de una creencia y que llevarán en su monografía una vida casi tan independiente de su medio original como si hubieran sido empleados para dar sustancia a un relato novelesco. No obstante, mi modo de exposición respeta mejor la perspectiva del conocimiento que muchas de las obras más académicas: mientras éstas analizan extensamente en abstracto un fenómeno cultural que a veces apoyan sobre un ejemplo –artificio de método que evita mostrar que la ilustración es en realidad el punto de partida y el

fundamento del análisis–, me he tomado el cuidado de no derivar proposiciones generales más que de la exposición de los casos que proporcionaron la materia de mi reflexión. Ahora bien, el desarrollo mismo de la estadía en el terreno se encarga de guiar los progresos en la inteligibilidad de una cultura: sin dominio de la lengua, durante los primeros meses uno está sordo y mudo, condenado a observar las actitudes, los modos de uso del espacio, las técnicas, la ritualización de la vida cotidiana, demasiado atento a los sonidos, los olores y un entorno poco familiares, tratando de adaptar el cuerpo propio a hábitos, precauciones y formas de sensibilidad nuevas. De esta inmersión en la materialidad no se emerge sino progresivamente, cuando los diálogos a medias se vuelven por fin comprensibles, revelación análoga a la aparición repentina de subtítulos en una película extranjera, donde la sola expresividad de los actores apenas permitía imaginar previamente el desarrollo. Toda la complejidad de la vida social se deja entonces entrever, al principio no en sus reglas, sino a través del juego de estrategias individuales, de conflictos de interés, de ambiciones contrariadas, en la expresión de las pasiones y en la dialéctica de los sentimientos. Mucho más tarde, por fin, cuando se adquiere cierto manejo de la lengua y la repetición de ciertas creencias y de ciertos rituales han disipado la extrañeza, permitiendo hablar de ello a fondo con la ilusión casi de ser miembro, entonces, y sólo entonces, se vuelve posible penetrar en los meandros de los modos de pensamiento. Estas etapas obligadas de la investigación etnográfica se manifestaban claramente en las viejas monografías, bajo la forma de un plan convencional en tres partes –la economía, la sociedad, la religión– que, pese a ser ingenuas y torpes a la hora de interpretar una cultura como una totalidad indisociable, no dejaban de respetar la adecuación entre la manera como se conocen y la manera como se presentan los resultados de este conocimiento. Que nadie se sorprenda, pues, si encuentra en este libro algunos resabios de esto.

La composición literaria reorganiza lo real para volverlo más accesible, y a veces más digno de interés, pero no modifica para nada la sustancia de los hechos. Cuando se aplica a develar su significación, la interpretación les da a cambio una nueva dimensión; por obra de la invención, se despliega sin verdaderas garantías de no precipitarse en lo imaginario. La etnología que analiza una cultura no se apoya, como la sociología, en un aparato estadístico que predice la norma según la frecuencia de las situaciones; es tributaria de sus inferencias, intuitivamente construidas a partir de una nube de observaciones parciales y fragmentos de discursos proporcionados por un puñado de individuos. En este libro, como en toda obra de etnología, lo singular sirve, pues,

constantemente de trampolín a lo universal. ¿Cómo se puede pasar sin demasiado fraude de la parte al todo, de la declaración "Wajari me dijo que" a la proposición "los achuar piensan que", y de esta proposición a la explicación "los achuar piensan esto por tal razón"? En primer lugar, verificando que la interpretación que he creído poder sacar de lo que me ha dicho Wajari cuenta con la adhesión de Naanch o de Tsukanka, o al menos que ella no es explícitamente puesta en duda por ellos. Pero asimismo y sobre todo, se logra probando su validez por comparación. Interpretar un fenómeno cultural es ponerlo en relación con otros fenómenos de la misma naturaleza que han sido ya descritos en los pueblos vecinos; también es medir su variación en referencia a lo que nosotros mismos sabemos de su modo de expresión en nuestra propia cultura. La conciencia del tiempo, la unión de un hombre y de una mujer, los juegos de poder o el sentido de la muerte forman parte de un patrimonio común a todos los pueblos, y es la distancia que experimentamos entre nuestro propio modo de vivir cada uno de los pequeños desafíos de la condición humana y lo que llegamos a aprender de los otros lo que constituye el verdadero motor de la etnología. Una larga estadía en una sociedad exótica provoca casi automáticamente una especie de retorno sobre sí de efectos paradójicos: al tomar distancia de los modos de vida y las instituciones que nos han moldeado, éstos revelan rápidamente su carácter; esta certeza renovada de que nuestra mirada es domesticada por un sustrato cultural muy particular nos evita considerar con condescendencia la igual relatividad de los valores de aquellos que nos tomamos profesionalmente el trabajo de observar. Evocar esta prueba reflexiva que todos los etnólogos han atravesado no equivale a practicar la apología de la subjetividad como modo de conocimiento, sino a subrayar más bien la evidencia de que los juicios que abrimos sobre las costumbres de los otros están ampliamente determinados, tanto en la vida como en la ciencia, por nuestra historia individual. A la manera de los achuar, que disciernen los niveles de realidad según los campos de percepción y los tipos de comunicación que les corresponden, la etnología no cree en correspondencias inmutables entre las palabras y las cosas. Su trabajo no puede disociar la descripción de la invención y, si no implica la falsedad, alcanza antes bien verosimilitud que verdad.

¿Quiere decir que la etnología no sería más que una hermenéutica de las culturas y que se revelaría incapaz de producir proposiciones generales sobre el hombre en sociedad? No lo creo, ya que probablemente la subjetividad misma de nuestro enfoque le asegura un alcance más vasto. El ejercicio del descentramiento permite, en efecto, adquirir algunas convicciones rústicas,

nacidas del desajuste manifiesto entre lo que descubrimos poco a poco y lo que hasta entonces habíamos tenido, más o menos inconscientemente, por universal. Esas convicciones son tanto más fuertes cuanto que proceden de nuestra propia vivencia de la alteridad, de la fuerza de evidencia que suscita el movimiento de identificación con una manera de ser en el mundo temporalmente dominante; así, ellas se vuelven tanto más legítimas cuanto que otros antes que nosotros, en otras regiones del mundo, las han experimentado ya con igual vigor. Cuando trazo el balance de las lecciones íntimas adquiridas por mi vida entre los achuar, me doy cuenta de que casi todas tienen una validez antropológica que trasciende el particularismo de las circunstancias de su formulación.

La primera de estas lecciones, y la más importante quizás, es que la naturaleza no existe en todas partes y para siempre; o, más exactamente, que esta separación radical, establecida muy antiguamente por Occidente, entre el mundo de la naturaleza y el mundo de los hombres no tiene gran significado para otros pueblos, que confieren a las plantas y a los animales los atributos de la vida social, considerándolos como sujetos antes que como objetos, y que no pueden, en consecuencia, expulsarlos a una esfera autónoma, librada a las leyes de la matemática y a la esclavización progresiva por la ciencia y la técnica. Decir que los indios están "cerca de la naturaleza" es una forma de contrasentido, ya que, al darles a los seres que la pueblan una dignidad igual a la suya, no adoptan respecto de éllos una conducta verdaderamente diferente de la que mantienen entre sí. Para estar cerca de la naturaleza hace falta que haya naturaleza, excepcional disposición para la cual sólo los modernos se han sentido capaces y que vuelve sin duda más enigmática y menos amable nuestra cosmología comparada con la de todas las culturas que nos han precedido.

Los achuar me han enseñado igualmente que era posible vivir el propio destino personal sin el auxilio de una trascendencia divina o histórica, los dos brazos de la alternativa en la que nos debatimos desde hace más de un siglo. El individuo en su singularidad no está determinado por un principio superior y exterior, no es regido por movimientos colectivos de gran amplitud y de larga duración de los que no tiene conciencia, ni es definido por su posición dentro de una jerarquía social compleja que daría sentido según el lugar donde el azar lo ha hecho nacer. Ni la predestinación, ni el mesianismo de los movimientos de masas, ni la preeminencia del todo sobre las partes juegan aquí un papel que no sea el desempeñado por la capacidad que cada uno tiene de afirmarse por sus actos según una escala de fines deseables por todos compartidos. Pero a diferencia del individualismo moderno, producto del rebasamiento por algunos pocos

de una condición en otros tiempos común a todos, este individualismo es en cierto modo original. No está fundado en una reivindicación de la igualdad social o económica, ya que no sucede a un sistema de desigualdad; tampoco ve en el individuo la fuente de todo valor ni el motor de toda innovación, pues una adhesión compartida a un código de comportamiento considerado eterno excluye que cualquiera pueda desmarcarse de él o establecer nuevas reglas de conducta. A imagen de esa "lanza del crepúsculo" que amenaza aquí y allá a aquellos que han obtenido renombre matando a un enemigo, el destino de cada uno es inmanente a sus obras, pero en cierto modo idéntico para todos.

Lo más difícil para mí fue sin duda admitir que se pueda tener una representación no acumulativa del tiempo, tal como la idea de progreso es hija de nuestra época. Sabía, por cierto, que la concepción de un tiempo orientado no es universal y que la fe en el devenir histórico es una invención muy reciente. Pese a mi saber, y pese al escepticismo que me había infundido respecto de los espejismos de la ideología contemporánea, me costó mucho comprender de otro modo que en forma abstracta el sistema de temporalidades múltiples que gobierna la vida de los achuar. Allí alcancé los límites de lo que es posible esperar de la identificación con los otros: de todos los atavismos que recibimos de nuestra cultura, el modo de captar la duración resulta ser el más rápidamente indisociable de nuestra aptitud para conocer. La forma misma en la que los achuar se representan sus relaciones con lo sensible y con lo inteligible me fue menos difícil de comprender –si es que al respecto no me he equivocado de cabo a rabo– porque la filosofía me enseñó a reflexionar sobre la relatividad de las teorías del conocimiento. Ese bagaje crítico me fue de preciosa ayuda para superar las evidencias del sentido común y descubrir un modo nuevo, si no enteramente original, de organizar la convivencia entre las exigencias del entendimiento y las propiedades de la materia. En él descubrí con placer que las creencias aparentemente irracionales prestan una sutil atención a las relaciones entre las categorías de la sensibilidad, los hechos del lenguaje y la escala de seres, dentro de un sistema de pensamiento puesto en acto cotidianamente por hombres vivos –tan exóticos y poco numerosos como sean– y no imaginado por un pensador del pasado, reconfortante alternativa al dualismo desesperante en el cual cierto pensamiento moderno ha querido confinarnos.

Esta manera de los achuar de vivir su identidad colectiva sin cargar con una conciencia nacional es también una lección de esperanza. Contrariamente al movimiento histórico e ideológico de emancipación de los pueblos que, a partir del siglo XVIII en Europa, quiso fundar las reivindicaciones de autonomía sobre el único legado de una misma tradición cultural o lingüística, los jíbaros no conciben su etnia como un catálogo de rasgos distintivos que otorgarían sustancia y eternidad a un destino compartido. Su existencia común no extrae su sentido de la lengua, de la religión o del pasado, ni siquiera del apego místico a un territorio encargado de encarnar todos los valores que instituyen su singularidad; ella se nutre de una misma forma de vivir el vínculo social y la relación con los pueblos vecinos, en oportunidades ciertamente sangrienta en su expresión cotidiana, no por condenar a los otros a la inhumanidad, sino por su aguda conciencia de lo que es necesario para la perpetuación de sí, ya se trate de amigo o de enemigo. Los achuar me ofrecieron así la demostración *a contrario* de que los nacionalismos étnicos, en toda la barbarie a veces de sus manifestaciones, son menos una herencia de las sociedades premodernas que un efecto de la contaminación de los antiguos modos de organización comunitaria por las doctrinas modernas de la hegemonía estatal. Lo que la historia ha hecho, ella puede deshacerlo, prueba de que el tribalismo de las naciones contemporáneas no es una fatalidad y de que nuestra actual manera de simbolizar la diferencia con la exclusión podrá quizá dejar lugar un día a una sociabilidad más fraterna.

Estas enseñanzas, y algunas otras más que dejo al lector el cuidado de deducir, nacieron de ese movimiento de ida y vuelta entre identificación y alteridad que la experiencia etnográfica ocasiona. Identificación con sentimientos, con interrogaciones morales, con ambiciones o con disposiciones de espíritu que se cree reconocer en los otros porque uno mismo ya las ha sentido, pero a las cuales los modos de expresión a primera vista extraños confieren enseguida un modo de exterioridad objetiva. Ahora bien, este develamiento viene a actuar sobre nuestros propios marcos culturales, iluminando de pronto por analogía el punto de vista particular que traducen. ¿La etnología no sería, entonces, sino una estética del relativismo, ya que ofrece como un contrapeso apegado al pasado y desencantado a los valores positivos de nuestra modernidad? Es una queja que se le hace a menudo. ¿Cuántas veces se nos ha reprochado promover la disolución de los grandes principios cuya universalidad pregona Occidente, con el pretexto de que nos negamos a establecer una jerarquía segura entre las diversas forma de vivir la condición humana? De nuestra afirmación de que la ciencia no proveè ningún criterio que permita aseverar que tal cultura sea inferior o superior a tal otra, nuestros censores concluyen un insidioso trabajo de erosión contra la idea de libertad, el respeto de la persona humana, la igualdad de derechos, las exigencias de razón o, incluso, las grandes obras de arte y del espíritu de las cuales nuestra civilización puede legítimamente enorgullecerse.

Llevados de nuestra admiración por los pueblos que estudiamos, nos habríamos vuelto incapaces de discernir, convencidos de que en materia de expresión artística, de reglas sociales o de ética individual todo vale y merece ser igualmente defendido.

Tal actitud desconoce la naturaleza de nuestra empresa. Por su ambición de proporcionar alguna luz sobre las razones que presiden la distribución de las diferencias culturales, la etnología no puede erigir en normas intemporales ciertas formas de comportamiento, ciertos modos de pensamiento, ciertas instituciones que, pese a estar ahora ampliamente extendidos, no representan sino una de las múltiples combinaciones posibles de la manera de ser en sociedad. No obstante, este relativismo de método no implica un relativismo moral; incluso es quizás el más bello antídoto contra éste. ¿Qué mejor forma, en efecto, de clasificar lo esencial y lo accesorio en todo lo que conforma nuestra personalidad social que ser trasplantados de repente a una tribu exótica donde no se puede confiar más que en sí mismo? ¿Cómo no interrogarse entonces sobre lo que hace nuestra identidad, sobre lo que nos empuja a actuar y sobre lo que nos repugna, sobre los motivos que justifican nuestro apego a ciertos valores de nuestra comunidad de origen y que nos conducen a rechazar otros? ¿Cómo no estar lúcido respecto de las razones primeras que nos hacen amar tal paisaje o tal libro, tal fragmento de música o tal cuadro cuya falta agudiza nuestro recuerdo? ¿Cómo no medir, mejor que aquellos que nunca han estado privados de ellos, el atractivo de esos placeres familiares cuya nostalgia nunca hubiéramos creído sentir y que tejen la trama discreta de nuestra singularidad cultural? Lejos de conducirme a la muy improbable adhesión a creencias y modos de vida demasiado alejados de los que han formado mi sensibilidad y mi juicio, mis pocos años de coexistencia con los achuar me han enseñado, por el contrario, las virtudes de esta mirada crítica que nuestra civilización tardíamente ha sabido dirigir sobre el mundo y sobre ella misma, tentativa original, y quizá sin precedente en la historia, de fundar la conciencia del otro sobre el develamiento de sus propias ilusiones. Del etnocentrismo común a todos los pueblos hemos hecho, en definitiva, una carta de triunfo, y si podemos esperar darle un sentido a la miríada de costumbres y de instituciones de las que nuestro planeta brinda testimonio, es a condición de admitir nuestra deuda con aquellas que nos distinguen y que nos ofrecieron esta capacidad única de considerarlas, a todas y cada una, manifestaciones legítimas de una condición compartida.

Bellas lecciones filosóficas, me dirán, pero sin ninguna importancia real para los problemas más urgentes de nuestro mundo contemporáneo. Sin duda, si se

insiste en ver en las ciencias humanas sólo un depósito de técnicas subalternas que permiten diagnosticar las dolencias de la sociedad moderna. Al desempleo, al desequilibrio Norte-Sur o la desertización de las praderas, los achuar no ofrecen evidentemente ninguna solución. Pero ciertas preguntas que han intentado resolver a su manera no constituyen menos una experiencia de pensamiento de verdadera grandeza para quien quiere reflexionar profundamente y sin prejuicios sobre nuestro porvenir inmediato. La superación de una dominación frenética de la naturaleza, el borramiento de los nacionalismos ciegos, una manera de vivir la autonomía de los pueblos en que se combina la conciencia de sí y el respeto de la diversidad cultural, los nuevos acomodamientos con esta proliferación de objetos híbridos que se han convertido en prolongaciones de nuestro cuerpo: todas estas apuestas concretas de nuestra modernidad ganarían al ser confrontadas por analogía con las concepciones del mundo que pueblos como los achuar se han forjado. Por cierto, ninguna experiencia histórica puede transponerse y la etnología no tiene por vocación ofrecer una selección de modos de vida alternativos. Sin embargo, proporciona un medio para tomar distancia respecto de un presente pensado con demasiada frecuencia como eterno, sugiriendo, por ejemplo, los múltiples caminos que nuestro futuro lleva consigo. Unos cuantos miles de indios esparcidos en una selva lejana valen más que muchos tomos de prospectivas aventuradas, y si sus tribulaciones actuales sólo suscitan la indiferencia de una humanidad demasiado impaciente para amarse bajo otros rostros, sepamos al menos reconocer que en su destino por tanto tiempo divergente del nuestro se perfila quizá uno de los que nos están prometidos.

ORTOGRAFÍA

El jíbaro es una lengua aislada, tradicionalmente no escrita, de tipo aglutinante, es decir, donde las palabras están formadas por una raíz a la cual se agregan cadenas de sufijos que constituyen tanto marcas de funciones sintácticas como especificaciones de modo, de aspecto, de resultado... Las publicaciones misioneras y el material didáctico empleado para la alfabetización emplean en el presente un modo estándar de transcripción del jíbaro basado en la fonología del español; aunque esta transcripción es fonéticamente poco rigurosa, ha sido adoptada en este libro para adaptarse al uso.

GLOSARIOS

Vocabulario regional o científico

Achira: *Renealmia alpina,* planta cultivada de la familia de las cingiberáceas (*kumpia* en achuar).

Acuchi: *Myoprocta sp.*, roedor parecido al agutí, pero más pequeño (*shaak* en achuar).

Afín: pariente por alianza o susceptible de casamiento.

Afinidad: vínculo de alianza real o potencial que une a los afines.

Agamí: *Psophia crepitans,* pájaro-trompeta (*chiwia* en achuar).

Aguaje: *Mauritia flexuosa,* palmera toldo, de frutos comestibles, vegetación típica de los pantanos (*achu* en achuar).

Aguaruna: tribu jíbara de Perú.

Agutí: *Dasyprocta sp.*, roedor del tamaño de un conejo de carne suculenta (los achuar distinguen dos especias: *kayuk* y *yukits).*

Antúas: indios de la región de Andoas, sobre el Pastaza, en Perú.

Ayahuasca: brebaje alucinógeno preparado con la liana *Banisteriopsis,* término de origen quechua usado en Ecuador y Perú.

Balata: tipo de caucho natural de calidad inferior a la goma de la *hévea brasiliensis.*

Barbasco: nombre genérico de los peces que se pescan en la Alta Amazonia.

Cacique: *Psarocolius decumanus,* pájaro negro con cuello amarillo de la familia de los ictéridas (*chuwi* en chuar).

Caimito: *Pouteria caimito,* sapotácea cultivada por sus frutos (*yaas* en achuar).

Cana: *Heliconia sp.*, especie silvestre de musácea, también llamada banano-marrón por su parecido con el banano cultivado.

Candoshi: tribu de lengua candoa, culturalmente próxima a los jíbaros, de la región del bajo Pastaza, Perú.

Candiru: *Vandellia wieniri,* minúsculo pez parásito (*kanir* en achuar).

Canelos: indios de lengua quechua de la región del alto Bobonaza, en Ecuador.

Capibara: también llamado carpincho; roedor muy grande, del tamaño de un lechón, que vive en manadas a orillas de los ríos.

Cedro-acajú: *Cedrela sp.,* árbol utilizado para la fabricación de piraguas.

CHAMBIRA: palmera *Astrocaryum chambria*, los frutos son comestibles y las fibras sirven para trenzar cuerdecillas (*mata* en achuar).

CHIRIMOYA: *Anona squamosa*, árbol cultivado por sus frutos (*keach* en achuar).

CHONTA: *Bactris gasipaes*, palmera cultivada por sus frutos (*uwi* en achuar).

CLIBADIUM: planta cultivada que se utiliza como veneno de pesca (*masu* en achuar).

COATÍ: *Nasua nasua*, pequeño carnívoro de pelaje gris oscuro y cuello anillado en blanco y negro (*kushi* en achuar).

COCAMA: tribu de lengua tupi sobre el bajo Ucayali, en Perú.

COMPADRAZGO: lazo de parentesco espiritual instituido en oportunidad del bautismo de un niño.

COMPADRE: término para dirigirse recíprocamente entre hombres vinculados por el compadrazgo.

CONEPATUS: especie de zorrino grande que vive en las orillas de los ríos.

ENGANCHE: adelanto a crédito de objetos manufacturados consentidos a los indios por los comerciantes regatones a cambio de los productos de la cosecha; las tasas exorbitantes hacen la deuda casi inextinguible.

ESTRAMONIO: nombre común de varias especies de *Datura* cultivadas.

GRANADILLO: especie de *Passiflora*, árbol con frutos comestibles (*munchij* en achuar).

HOAZIN: *Opisthocomus hoazin*, pájaro que anida en los árboles a orillas de los ríos (*sasa* en achuar).

HUAMBISA: tribu jíbara de Perú.

INGA: género de leguminosa, silvestre y cultivada, cuyos frutos son comestibles.

ISHPINGO: *Nectandra cinnamonoides*, los frutos de esta especie silvestre cuyo sabor es semejante al de la canela son unos de los principales productos del comercio de intercambio en la Amazonia central ecuatoriana.

LAMISTAS: tribu de lengua quechua, región del Huallaga medio, en Perú.

LABRET: bastoncillo ornamental clavado en un pequeño orificio perforado bajo el labio inferior.

LEVIRATO: obligación para un hombre de casarse con las viudas de sus hermanos.

LLARINA: *Phytelephas sp.*, palmera marfil, las fibras internas del estipe sirven de pelo de escoba y el carozo de los frutos proporciona un marfil vegetal; importante en el comercio de intercambio en la Alta Amazonia y sobre el litoral del Pacífico (*chaapi* en achuar).

LONCHOCARPUS: leguminosa cultivada, empleada como veneno de pesca (*timiu* en achuar).

MARANTE: *Maranta ruiziana*, planta cultivada, también conocida con el nombre de arrow-root (*chiki* en achuar).

MAYN: tribu jíbara del Perú, también llamada maynas.

MONO LANUDO: *Lagothrix cana*, mono grande con pelaje rojo y cara negra (*chuu* en achuar).

MORPHO: gran mariposa de alas azules y negras, común en toda la Alta Amazonia.

NARANJILLA: *Solanum coconilla*, especie cultivada de frutos comestibles, típica de las regiones tropicales de Ecuador (*kukuch* en achuar).

PACA: *Cuniculus paca*, roedor semejante a un cerdo muy grande.

PÁJARO TROMPETA: ver *Agamí*.

PALMERA MARFIL: ver *Llarina*.

PALMERA TOLDO: ver *Aguaje*.

PASILLO: música popular típica de los Andes de Ecuador.

PAVA: pájaro del género *Penélope*, del tamaño de un faisán (*aunts* en achuar).

PISHTACO: término quechua para designar a ciertos blancos con fama de matar a los indios para extraerle su grasa (Ecuador, Perú, Bolivia).

PITILO: *Pitylus grossus*, pájaro gris oscuro con pico rojo, del tamaño de un mirlo (*pees-a-pees* en achuar).

PONGO: fosa profunda animada de remolinos situada en el estrechamiento del lecho de un río al atravesar un desfiladero.

PRIMOS CRUZADOS: para un hombre o para una mujer, todos los hijos de las hermanas del padre y de los hermanos de la madre.

PRIMOS PARALELOS: para un hombre o para una mujer, todos los hijos de los hermanos del padre y de las hermanas de la madre.

PUSANGA: filtro amoroso, término quechua usado en Ecuador y Perú.

QUECHUA (o quichua): lengua hablada por varios millones de personas de los Andes y de la precordillera amazónica en Ecuador, en Perú y en Bolivia.

RAÍCES VENENOSAS: la pesca con raíces venenosas, común en toda América del Sur, se practica con diferentes especies de venenos vegetales.

REGATÓN: vendedor ambulante fluvial que practica el comercio de trueque con los indios (ver *Enganche*).

RUCÚ: *Bixa orellana*, planta cultivada que sirve para hacer tintura roja.

SAIMIRI: mono ardilla muy pequeño, de pelaje gris rojizo y cuello largo (*tsenkush* en achuar).

SAKI: *Pithecia monachus*, mono de pelo largo negro amarronado y cabeza blanca (*sepur* en achuar).

SHUAR: tribu jíbara de Ecuador.

SUPAI: espíritu, en quechua; designa especialmente las "flechillas" mágicas y los espíritus auxiliares de los chamanes.

TAMANDÚA: *Tamandua tetradactyla*, especie de oso hormiguero.
TAMARINO: *Saguinus illigeri*, pequeño mono negro con bigotes blancos (*tsepi* en achuar).
TAMBERO: indígena empleado por el ejército para el mantenimiento de las pistas.
TAYRA: *Tayra barbara*, mustélido muy sanguinario del tamaño de un hurón grande.
YAGUA: *Genipa americana*, planta cultivada que sirve para hacer una tintura negra (*sua* en achuar)
WAORANI: tribu de lengua aislada; más conocida bajo el nombre Auca ("salvaje", en quechua); Amazonia central ecuatoriana.
ZAPARO: tribu de lengua aislada, actualmente extinguida; sólo subsisten algunos individuos casados con quechuas; Amazonia central ecuatoriana.

VOCABULARIO JÍBARO (ACHUAR)

ACHU: palmera toldo o *aguaje*.
AENTS: "persona", toda entidad dotada de un alma *wakan* y considerada capaz de comunicación y de entendimiento; engloba tanto a los seres humanos como a las plantas, los animales y los objetos.
AJAIMP: personaje de la mitología; raza de gigantes caníbales hoy desaparecida.
AJUTAP: equivalente del *arutam* entre los aguaruna.
AKARU: fusil, del español *arcabuz*.
AMANA: individuo que representa el prototipo de cada especie de animal y se encarga de velar por sus congéneres; el cazador debe granjearse sus favores.
AMARAN: especie de hormiga venenosa; personaje de la mitología en el origen de la muerte definitiva.
AMASANK: uno de los espíritus "madres de las presas", particularmente encargado de velar sobre los tucanes.
AMIK: amigo ceremonial.
ANENT: encantamiento cantado, utilizado en todas las circunstancias de la vida cotidiana y ritual para obtener un resultado deseable o granjearse los favores del destinatario.
APACH: término genérico que designa a los quechuas y a los blancos hispanohablantes.
ARAWIR: viola de dos cuerdas, probablemente copiada del violín europeo.
ARUTAM: principio inmaterial que se encarna en el fantasma de un antepasado en el curso de un trance inducido por alucinógenos y que confiere fuerza y protección al destinatario de la revelación.

ATSANMARTIN: monólogo ceremonial por el cual el dueño de casa rechaza una visita.
AUJMATIN: "conversación"; gran diálogo ceremonial con la visita.
CHARAPA: gran tortuga de agua (*Podocnemis expansa*).
CHIMPUI: taburete esculpido del dueño de casa.
CHRICHIRI: juncos; diferentes especies de gramíneas utilizadas en la farmacopea.
CHUKUCH: paludismo.
EKENT: parte femenina de la casa.
EMESAK: "el dañino"; principio inmaterial salido de un enemigo muerto en la guerra y que viene a molestar a su asesino.
IJIAMPRAMU: danza festiva.
IMIMKETIN: grave desorden orgánico provocado por la incorporación del alma de un muerto por un niño.
IMPIKMARTIN: monólogo ceremonial empleado para lanzar invectivas al adversario en ocasión de un combate o para dar a entender a un enemigo que su presencia ha sido descubierta.
INIAYUA: palmera *Maximiliana regia*; especialmente empleada para la confección de dardos de cerbatana.
IPIAKRATATUIN: "invitación"; trabajo colectivo concluido con una fiesta de bebida ofrecida por el beneficiario de la ayuda.
ITIP: paño masculino de algodón.
IWIANCH: espíritu de los muertos encarnado en los animales o los fantasmas antropoides; término genérico que designa ciertas manifestaciones nefastas del mundo sobrenaturales y de la práctica chamánica.
JURIJRI: uno de los espíritus "madres de las presas"; caníbal, barbudo y troglodita, está más particularmente encargado de velar sobre los monos.
JUUNT: "gran hombre"; término de respeto que designa a los grandes guerreros líderes de facción.
KAKARAM: hombre valeroso.
KAMAK: tipo de árbol utilizado para la fabricación de escudos *tantar*.
KAMPANAK: *Hyospatha, sp.*, pequeña palmera empleada en la cobertura de los techos.
KANTSE: amarantácea cultivada que se utiliza en la farmacopea.
KARAMPAR: sueño de comunicación con un ser espacial u ontológicamente distante.
KARIS: tubos ornamentales masculinos que traspasan el lóbulo de las orejas.
KIRINKU: blanco no hispanohablante, del español *gringo*.

KUJAMAK: indisposición provocada en una persona por los pensamientos burlones que dirige sobre ella su entorno.
KUMPA: del español *COMPADRE*.
KUNKUN: palmera *Jessenia weberbaueri*; frutos comestibles.
KUNTUKNAR: sueño de buen augurio para la caza.
KUSEA: pez de del tipo *Brycon* (*characidae*).
KUTANK: pequeño banco de madera reservado a las visitas.
MACHAP: liana del tipo *Phoebe* utilizada en la confección del curare.
MAEN: "gusanera"; lesión considerada contagiosa, característica por las necrosis y las ulceraciones.
MESEKRAMPAR: sueño de mal agüero.
MUITS: vaso de fermentación para la chicha de mandioca.
MUSACH: constelación de Pléyades y personajes de la mitología.
MUSAP: filtro amoroso.
NAMPER: fiesta.
NAMPET: canto de fiesta de bebida.
NAMUK: chicha de mandioca muy fermentada consumida en ocasión del ritual *anemat* de partida a la guerra.
NAMUR: concreción pétrea encontrada en el cuerpo de ciertos animales y que sirve de amuleto de caza o de pesca.
NANTAR: piedra mágica que sirve de amuleto para el cultivo de los huertos.
NASEMAR: "soplido"; resfrío causado en el niño por el contacto con la sombra de un muerto.
NATEM: brebaje alucinógeno de los chamanes, preparado a partir de la liana *Banisteriopsis*.
NIJIAMANCH: chicha de mandioca.
NUNKUI: personaje de la mitología; creadora y ama de las plantas cultivadas.
NUPIR: sapotácea cuyos frutos secos son utilizados como campanillas.
PAATI: misioneros salesianos; del español *padre*.
PAJUM: "pasmo súbito"; desorden orgánico causado en los niños por una visión espantosa, generalmente de una entidad sobrenatural.
PANKERISTA: misioneros protestantes; del español *evangelista*.
PANKI: anaconda.
PANKU: tipo de chamán particularmente raro y famoso, capaz de ser poseído por el espíritu de los muertos.
PASUK: término genérico que designa a los espíritus auxiliares del chamán.
PASUN: califica todo acontecimiento considerado de mal agüero.

PAUSAK: "contaminación" que emana de un muerto.
PEAK: lecho de láminas de palmera o de bambú.
PEEM: flauta corta destinada a ejecutar los *anent*.
PININKIA: bol en tierra cocida decorado que se utiliza para beber la chicha de mandioca.
PINKUI: varias especies de piperáceas cultivadas que se utilizan en la farmacopea; flauta travesera de dos agujeros.
PIRISUK: *Althernanthera lanceolata*, amarantácea utilizada en la farmacopea.
PITIAK: cesto con tapadera donde los hombres colocan sus efectos personales.
PRANSIS: "francés", del español *francés*.
PUTSUMAR: "blanqueo"; especie de anemia considerada contagiosa.
SHAAM: uno de los espíritus "madres de las presas"; vive en los pantanos y se manifiesta sobre todo por gemidos escuchados en la bruma.
SHAKAIM: espíritu amo de la selva; creador y horticultor de las plantas salvajes.
SHAKAP: cinturón femenino de fiesta provisto de campanillas.
SHAUK: perlas de vidrio.
SHIMIUT: *Apeiba membranacea*, árbol de la familia de las tiliáceas.
SHINKI-SHINKI: escobilla del chamán, confeccionada con una piperácea silvestre del mismo nombre.
SHIWIAR: enemigo tribal jíbaro; designa a todo jíbaro que habla otro dialecto que el propio y con el que no es reconocido lazo alguno de parentesco.
SUNKIPI: araña selvática venenosa, a veces consumida por las mujeres para suicidarse.
SUNKUR: "enfermedad"; todo desorden orgánico de origen no directamente chamánico.
TACHAU: plato hecho de tierra cocida barnizado de negro.
TAMPUCH: indisposición provocada en una persona por el uso de un objeto que le ha sido prestado o regalado.
TANISH: empalizada protectora hecha de troncos de palmera erigida alrededor de las casas fortificadas.
TANKAMASH: parte masculina de la casa.
TANTAR: escudo de guerra de forma redonda.
TAPIMIUR: "pasmo súbito"; desorden orgánico provocado en el niño por la visión del alma de un muerto.
TARACH: pieza de algodón utilizada para confeccionar el paño femenino (*pampaynia*).
TARIMIAT: primera esposa.
TASHIMPIU: instrumento musical tocado con un arco.

TAUN: *Apidosperma megalocarpon*, apocinácea cuyo tronco fino y derecho sirve para hacer percas y astas.

TAWASAP: corona de plumas de tucán negras, rojas y amarillas; ornamento masculino.

TITIPIUR: espíritu familiar de los chamanes; devora el hígado de sus víctimas dormidas.

TSANTSA: cabeza reducida de un enemigo; elemento principal del ritual *juunt namper* ("la gran fiesta").

TSAYANTAR: arco musical una de cuyas extremidades está colocada en la boca; que cumple la función de arco de resonancia.

TSEAS: curare.

TSENTSAK: dardos de cerbatana y "flechillas" mágicas de los chamanes.

TSUAK: "remedio".

TSUAKRATIN: califica al chamán "curandero".

TSUNKI: espíritus del río; creadores y depositarios de los poderes chamánicos.

TUMASH: "deuda"; se emplea en el contexto del trueque diferido como en el de la venganza.

TUNCHI: "hechizo"; califica todos los desórdenes orgánicos físicos provocados por los chamanes.

TUNTUI: gran tambor fabricado con un tronco vaciado; ubicado en el *tankámash*, sirve para comunicarse entre las casas y para llamar al *arutam*.

TURUJI: *Hyospatha tessmanni*, pequeña palmera empleada para la cobertura de los techos.

UJAJ: ritual de protección y de estimulación de guerreros llevado a cabo por sus mujeres durante todas las noches cuando éstos han partido a la guerra; canto en canon típico de ese ritual.

UWISHIN: chamán.

UYUN: cartera de red o de piel llevada en bandolera por los hombres en la caza o en la guerra.

UYUSH: una especie de perezoso (*Choloep hoffmanni capitalis*); hija de Nunkui en la mitología.

WAJE: cónyuge potencial para un hombre o para una mujer; entran en esta categoría los primos y las primas cruzados (hijos de las hermanas del padre y de los hermanos de la madre) como, para un hombre, las esposas de un hermano y, para una mujer, los hermanos de su marido.

WAKAN: "alma"; principio espiritual propio de las "personas" y que permite la comunicación, el entendimiento y la intencionalidad; facultad atribuida a los seres humanos tanto como a las plantas, los animales y los objetos.

WAMPI: pez del tipo *Brycon*.

WAUMAK: loco, insensato; persona con comportamiento imprevisible e inconveniente.

WAWEKRATIN: califica al chamán "hechicero".

WAYUS: especie cultivada de *Ilex*; infusión hecha con hojas y bebida con la aurora.

WEA: maestro de ceremonia en el ritual de la *tsantsa* (cabeza reducida) entre los jíbaros shuar.

WINCHU: palmera cana.

YAITIAS CHICHAM: "discurso lento"; pequeño diálogo ritual con la visita.

YAKUCH: *Hyeronima alchorneoides*; euforbiácea cuyos frutos son particularmente apreciados por los tucanes.

YANAS: término empleado por un hombre para dirigirse a la esposa de su amigo ceremonial y por una mujer para dirigirse a la esposa del amigo ceremonial de su marido.

YAPAIPA: especie de *Verbena* cultivada que se utiliza en la farmacopea.

YAUNCHU AUJMATSAMU: "discurso de otro tiempo"; mito.

YAWA: jaguar; nombre genérico de diversas especies de felinos; perro doméstico.

YAWA AIKIAM: pez-gato moteado (*pimelodidae*).

YUS: Dios, del español *dios*.

ENSAYO BIBLIOGRÁFICO

He destinado este libro a lectores muy diversos que espero hayan encontrado en él con qué mantener su interés. Con el fin de que sea accesible a un público de no-especialistas, he omitido especialmente en el texto las notas, las referencias bibliográficas, las discusiones de escuela, los términos técnicos, los diagramas, en breve, todo el aparato erudito que a menudo intimida y repele al profano en las obras más clásicas de etnología. La pequeña guía que sigue busca corregir un poco esta desenvoltura proporcionando una lista de lecturas complementarias a aquellos que deseen profundizar su información. Las referencias comentadas son aquí presentadas capítulo por capítulo en el orden de los temas abordados.

Prólogo

Existe una abundante literatura sobre los mitos suscitados en Occidente por el descubrimiento de los naturales de América. Jean-Paul Duviols, *L'Amérique espagnole vue et rêvée: les livres de voyage de Christophe Colomb à Bougainville*, París, Promodis, 1986, y Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amèrique: la question de l'autre*, París, Seuil, 1982 [trad. esp.: *La conquista de América: el problema del otro*, Madrid, Siglo XXI, 1987], constituyen buenas introducciones al tema. Las dos sumas de Antonello Gerbi, desafortunadamente no traducidas al francés, son las obras de referencia indiscutibles sobre la cuestión: *La natura delle Indie nove*, Milán-Nápoles, Riccardo Ricciardi Editore, 1975 [trad. esp.: *La naturaleza de las Indias Nuevas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978], y *La disputa del Nuovo Mondo*, 1955 [trad. esp.: *La disputa del Nuevo Mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960]. Publicada en 1913, la obra de G. Chinard es siempre de actualidad: *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française des XVIIe. y XVIIIe. siècles*, París, Hachette. Sobre la percepción de los indios de Brasil por los franceses del siglo XVI, se consultará con interés: Bernadette Bucher, *La sauvage aux seins pendants*, París, Hermann, 1977, y Frank Lestringant, *L'atelier du cosmographe, ou l'image du monde à la Renaissance*, París, Albin Michel, 1991. El pequeño libro de Alain Gheerbrant, *L'Amazone, un*

géant blessé, París, Découvertes Gallimard, 1988, le vendrá muy bien al lector urgido. Alexandre von Humboldt, géografo, naturalista y etnólogo *avant la lettre*, es sin duda el primer estudioso en presentar una visión científica moderna de los indios de América del Sur hacia fines del siglo XVIII; se leerá con interés su *Voyage dans l'Amérique équinoxiale*, París, Maspero, 1980 [trad. esp.: *Del Orinoco al Amazonas: viaje a las regiones equinocciales del nuevo continente*, Barcelona, Guadarrama, 1982; Labor, 1988]. Aunque los numerosos libros de Humboldt sobre América tuvieron un gran éxito en toda Europa, Hegel no parece haber sacado provecho de ellos; la imagen negativa, y completamente imaginaria que este último presenta de los amerindios en *La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, París, Union Générale d'Édition, 1965 [trad. esp.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1980], es sin duda una herencia de Buffon (*De l'homme*, París, Maspero, 1971), él mismo influenciado por los relatos tendenciosos de los jesuitas del Paraguay.

Sobre la ciudad de Puyo y sobre los canelos de lengua quechua que viven en sus alrededores, se podrán leer las dos monografías etnológicas de Norman Whitten: *Sacha Runa. Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*, Urbana, University of Illinois Press, 1976, y *Sicuanga Runa. The Other Side of Development in Amazonian Ecuador*, Urbana, University of Illinois Press, 1985. La literatura sobre los jíbaros es inmensa: una bibliografía publicada en 1978 reseña más de 1.300 títulos de artículos o de opúsculos, a los que hay que agregar unos buenos cincuenta publicados después. En lo esencial, se trata de relatos de exploraciones abortadas, de documentos administrativos o misioneros, o bien de especulaciones ociosas sobre las cabezas reducidas escritas por médicos militares retirados. Las razones de este entusiasmo maniático por escribir son múltiples: las cabezas reducidas, obviamente, pero también la resistencia victoriosa opuesta durante más de cuatro siglos por los jíbaros a la presencia de blancos sobre un territorio grande como Portugal y, sin embargo, próximo de las ciudades importantes de los Andes. Este aislamiento salvaje los convirtió en objeto de especulaciones intelectuales tanto más prolijas cuanto más difícil resultaba su abordaje. A esto se añade una masa demográfica considerable, ya que, con una población de cerca de 70.000 personas actualmente, aún constituyen el mayor conjunto étnico culturalmente homogéneo de la Amazonia. Sobre la imagen de los jíbaros en el mundo hispanoamericano y en Europa, podrá leerse el artículo de Anne Christine Taylor, "'Cette atroce république de la forêt'... Les origines du paradigme jivaro", *Gradhiva*, 3, 1987. La etnología de los jíbaros ha conocido dos períodos. El primero comienza con la monografía de Rafael Karsten, *The Head-Hunters of Western Amazonas: the Life and Culture of the Jibaro Indians of Eastern Ecuador and Peru*, Helsinki, Societas Scientarum Fennica, 1935; prosigue con el libro de Matthew Stirling, *Historical and Ethnographical Notes on the Jivaro Indians*, Washington, Smithsonian Institution, 1938, y acaba con el de Michael Harner, *Les Jivaros, hommes des cascades sacrées*, París, Payot, 1977 (la edición original estadounidense data de 1972, pero la investigación etnográfica fue llevada a cabo esencialmente hacia fines de los años cincuenta). El segundo período comienza en la década del setenta con la afluencia de etnólogos de todas las nacionalidades, muy pocos de los cuales, sin embargo, han publicado monografías. Entre éstas cuentan: Michael Brown, *Tsewa's Gift. Magic and Meaning in an Amazonian Society*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1985, y *Una paz incierta*, Lima, CAAP, s.d., sobre los jíbaros aguarana; Philippe Descola, *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, París, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986, sobre los usos y concepciones de la naturaleza entre los jíbaros achuar, y Charlotte Seymour-Smith, *Shiwiar, Identidad étnica y cambio en el río Corrientes*, Quito-Lima, coedición Abya-Yala-CAAP, 1988, sobre los jíbaros en dicha región de Perú. A partir de fines de los años setenta, los misioneros salesianos en Ecuador y los jesuitas en Perú comenzaron igualmente a publicar de manera sistemática en español los materiales etnográficos recopilados con ocasión de su sacerdocio. La siega es particularmente rica en el dominio de la mitología y del ritual; haré referencia a ella repetidas veces en el curso de este ensayo.

El abate François Pierre publicó el relato de sus aventuras sobre el Bobonaza en su *Voyage d'exploration chez les tribus sauvages de l'Équateur*, París, Bureaux de l'année dominicaine, 1889. El descenso del mismo Bobonaza es descrito por Bertrand Flornoy en sus *Voyages en Haut-Amazone*, Río de Janeiro, Atlanta Editora, 1945 [trad. esp.: *Alto Amazonas*, Santiago de Chile, Col. Viajes y Panoramas, ZIG-ZAG, 1940]. En cuanto a las desventuras de Isabelle Godin des Odonnais, fueron relatadas por su marido Louis en una larga carta incorporada a un libro de Charles-Marie de La Condamine, *Relation abrégée d'un voyage fait dans l'intérieur de l'Amérique méridionale...*, París, Veuve Pissot, 1745. Florence Trystram ha presentado un relato imaginado del periplo de los académicos franceses, *Le procès des étoiles*, París, Seghers, 1979; no sería demasiado aconsejar su lectura. Una selección de textos de La Condamine recientemente publicada dará por lo demás una idea de lo que fue su viaje por los ríos Marañón y Amazonas, *Voyage sur l'Amazone*, París, Maspero, 1981. Finalmente, no hay mejor invitación a viajar a Ecuador que el diario publicado por Henri Michaux des-

pués de su estadía en ese país en 1928: *Ecuador. Journal de voyage*, París, Gallimard, 1968 (1ª ed., 1929) [trad. esp.: *Ecuador. Diario de viaje*, Barcelona, Tusquets, 1983].

Capítulos I, II y III

He dedicado largos análisis al simbolismo de la casa achuar como a sus técnicas de construcción en *La nature domestique, op. cit.*, capítulo 4. Sobre los efectos sociológicos y ecológicos inducidos por el pasaje de un hábitat disperso a un hábitat artificialmente reagrupado como aldea, se podrá consultar Philippe Descola, "Ethnicité et développement économique", en *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique latine*, Toulouse-París, Éditions du CNTS, 1982, y "From scattered to nucleated settlements: a process of socio-economic change among the Achuar", en Norman Whitten (dir.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, Urbana, University of Illinois Press, 1981.

El sistema de parentesco jíbaro da cuenta de un tipo que los etnólogos llaman "dravidiano", porque fue primero descrito en la India del Sur, pero que se encuentra en otras regiones del mundo y especialmente en gran parte de la Amazonia. Está fundado sobre una forma de clasificar los parientes que distingue entre los primos paralelos (hijos de los hermanos del padre y de las hermanas de la madre), asimilados a hermanos y hermanas y tratados como consanguíneos, y los primos cruzados (hijos de las hermanas del padre y de los hermanos de la madre), considerados como afines, es decir, como parientes por alianza con los que el matrimonio es posible. A partir de esta relación central, todas las personas unidas por un lazo genealógico con un individuo cualquiera pueden ser clasificadas por él en dos categorías, los consanguíneos y los afines. Así, un tío paterno será un consanguíneo, mientras que un tío materno será un afín; la mujer de un tío paterno será una consanguínea, mientras que el marido de una tía paterna será un afín, etc. Entre los achuar, el matrimonio está prescrito entre primos cruzados, lo que conduce a perpetuar generación tras generación los ciclos de alianza en el seno de un mismo núcleo de parentesco (una parentela). La residencia después del matrimonio es llamada uxorilocal, es decir, que el yerno debe obligatoriamente establecerse en la casa de los padres de su esposa. Sobre los sistemas de parentesco dravidianos en general, puede leerse Louis Dumont, *Dravidien et Kariera. L'alliance de mariage dans l'Inde du Sud et en Australie*, París-La Haya, Mouton, 1975. El sistema de parentesco achuar es analizado en Philippe Descola, "Territorial adjustments among the Achuar of Ecuador", *Informations sur les Sciences Sociales*, 21 (1), 1982, y Anne Christine Taylor, "The marriage alliance and its structural variations in Jivaroan societies", *Informations sur les Sciences Sociales*, 22 (3), 1983.

Capítulo IV

La importancia del cromatismo en el pensamiento amerindio ha sido puesta a la luz por Claude Lévi-Strauss en los cuatro tomos de sus *Mythologiques*, París, Plon, 1964, 1966, 1968 y 1971, y muy particularmente en el tomo 1, *Le cru et le cuit* [trad. esp.: *Mitológicas: Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968].

Capítulo V

El intercambio de bienes desempeñó un papel central en varias sociedades premodernas sin tener nunca una finalidad directamente económica. El primero que llamó la atención sobre esta cuestión fue Marcel Mauss en su célebre "Essai sur le don" (reeditado en *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, 1968-1969 [trad. esp.: *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1971]. Asimismo se podrá consultar: Karl Polanyi y C. Arensberg (dirs.), *Les systèmes économiques dans l'histoire et la théorie*, París, Larousse, 1975 (1ª ed. estadounidense, 1957); Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance*, París, Gallimard, 1976 (1ª ed. estadounidense, 1972); Maurice Godelier, "De la monnaie et de ses fétiches" (reeditado en *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, París, Maspero, 1973, capítulo 4); Arjun Appadurai (dir.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, y Caroline Humphrey y S. Hugh-Jones (dirs.), *Barter, Exchange and Value. An Anthropological Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Sobre los procedimientos de clasificación de los objetos naturales en la obra en las sociedades sin escritura, se puede leer Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, París, Plon, 1964 [trad. esp.: *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970]; yo he dedicado un largo estudio a los sistemas de clasificación achuar de las plantas y de los animales en *La nature domestique, op. cit.*, capítulo 3. Hay análisis de los cantos mágicos *anent* en Anne Christine

Taylor, "Jivaroan magical songs: achuar *anent* of connubial love", *Amerindia*, 8, París, 1983, y Philippe Descola, *La nature domestique, op. cit., passim*, para los jíbaros achuar, y en Michael Brown, *Tsewa's Gift, op. cit., passim*, para los jíbaros aguaruna.

Capítulo VI

Para un estudio técnico de la horticultura sobre parcelas quemadas, el tratamiento de las plantas cultivadas y el simbolismo del huerto entre los achuar, puede recurrirse a P. Descola, *La nature domestique, op. cit.*, capítulo 5. El desarrollo sobre Nunkui, la maestra mítica de los huertos, subraya, contra las teorías de la trascendencia de las religiones primitivas (por ejemplo, Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, París, Gallimard, 1985, pero también los misioneros salesianos), que los héroes de la mitología jíbara son inmanentes al mundo, que se distinguen poco de los hombres y no son ni superiores ni exteriores a ellos. Este rasgo es probablemente característico de todos los politeísmos, como sugiere Marc Augé en su *Génie du paganisme*, París, Gallimard, 1982 [trad. esp.: *El genio del paganismo*, Barcelona, Muchnik, 1993].

Capítulo VII

La etnología reconoció muy pronto la importancia crucial que las sociedades premodernas otorgaban a los sueños y a su interpretación. Los primeros teóricos de la disciplina se esforzaron en explicar con referencia a la actividad onírica tanto la religión primitiva –por ejemplo, Edward Taylor, *La civilisation primitive*, París, Reinwald, 1876-1878 (ed. original inglesa, 1871)– como la mitología –Karl Abraham, *Œuvres complètes*, 1. *Rêve et mythe*, París, Payot, 1965 (1ª ed., 1909)–. Existe una abundante literatura sobre la cuestión, que expresa puntos de vista a menudo inconciliables; se hallará un eco en dos obras recientes: Michel Perrin, *Les practiciens du rêve. Un exemple de chamanisme*, París, PUF, 1992, y B. Tedlock (dir.), *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987. Mi análisis del sistema achuar de interpretación de los sueños se inspira en el método estructural de análisis de los mitos puesto a punto por Claude Lévi-Strauss (*Mitológicas, op. cit.*); coincide también

con este último autor (*La potière jalouse*, París, Plon, 1985) [trad. esp.: *La alfarera celosa*, Barcelona, Paidós, 1986] en su crítica de la perspectiva freudiana (S. Freud, *L'interpretation des rêves*, PUF, 1967; ed. original, 1899) [trad. esp.: *La interpretación de los sueños*, en *Obras completas*, t. IV-V, Amorrortu, Buenos Aires, 1979].

Capítulo VIII

He dedicado un largo estudio a las técnicas achuar de caza y al simbolismo de la relación con los animales en *La nature domestique, op. cit.*, capítulo 6. Sobre las razones culturales que han impedido la domesticación de los animales por los indígenas de la Amazonia, podría consultarse: Philippe Erikson, "De l'apprivoisement à l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne", *Techniques et Culture* 9, 1987, y P. Descola, "Généalogie des objets et anthropologie de l'objectivation", en B. Latour y otros (dir.), *L'intelligence des techniques*, París, La Découverte, 1993. La figura del Señor de los Animales es común desde Siberia (por ejemplo, Roberte Hamayon, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, París, Société d'Ethnologie, 1990) hasta Tierra del Fuego; se hallará un estudio del fenómeno en América del Sur en Otto Zerries, "Wild und Bushgeister in Südamerika", *Studien zur Kulturkunde* 2, XI, y una tentativa de establecer un orden comparativo en P. Descola, "Societies of nature and the nature of society", en A. Kuper (dir.), *Conceptualizing Society*, Londres, Routledge, 1992; véase también, para un magistral estudio de caso en la Amazonia del Noroeste, Gerardo Reichel-Dolmatoff, *Desana. Le symbolisme universel des Indiens tukano du Vaupés*, París, Gallimard, 1973 [ed. original en español, *Simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*, Bogotá, Universidad de los Andes, 1968].

Capítulo IX

Para información complementaria sobre las técnicas de pesca y el simbolismo del río, podrá consultarse P. Descola, *La nature domestique, op. cit.*, capítulo 7; sobre los ciclos de tempero y el calendario astronómico y climático, *idem*, capítulo 2. Un número especial del *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, t. XX (1), 1991, ofrece un panorama muy completo del fenómeno del *pisthaco* en

los Andes; véase también Nathan Wachtel, *Dieux et vampires. Retour à Chipaya*, París, Le Seuil, 1992.

Capítulo x

Sobre la relación *amik* (o *amigri)* entre los jíbaros shuar, véase M. Harner, *Les Jivaros, op. cit.*, capítulo 3. Se encontrarán desarrollos sobre la amistad ceremonial entre los indios de Brasil central en David Maybury-Lewis (dir.), *Dialectical Societies. The Gê and Bororo of Central Brazil*, Cambridge, Harvard University Press, 1979, y entre los tupí en Eduardo Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992. Claude Lévi-Strauss es sin duda el primero en haber llamado la atención sobre la extrema imbricación de las relaciones de hostilidad y las relaciones de trueque en "Guerre et commerce chez les Indiens d'Amérique du Sud", *Renaissance* 1 (1-2), 1943.

Capítulo xi

El "gran hombre" achuar difiere en varios sentidos de la imagen clásica del "jefe sin poder" amerindio que presenta Pierre Clastres en *La société contre l'État*, París, Les Éditions de Minuit, 1974 [trad. esp.: *La sociedad contra el estado*, Caracas, Monte Ávila, 1978]; para una discusión crítica, el lector puede remitirse a P. Descola, "La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique", *Revue Française de Science Politique* 38 (5), 1988. Sobre el sistema de parentesco achuar, véase referencias *supra* (capítulos i, ii y iii).

Capítulo xii

La antropología de los sexos está en pleno auge desde hace unos quince años, especialmente bajo el impulso de los movimientos feministas; véase, por ejemplo, Nicole-Claude Mathieu (dir.), *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, París, Éditions de l'EHESS, 1985. Por contraste, la antropología de las emociones está aún en sus primeros balbuceos, al menos en lo que concierne a sus variantes no psicoanalíticas. Sobre el papel desempeñado

por los *anent* en el amor conyugal, puede leerse Anne Christine Taylor, "Jivaroan *anent* of magical love", *op. cit.* La idea muy puritana que los jíbaros se hacen de la sexualidad extraconyugal está lejos de ser la norma en la Amazonia; dos ejemplos dan fe de ello: Thomas Gregor, *Mehinaku. The Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village*, Chicago, The University of Chicago Press, 1977; E. Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View, op. cit.*

Capítulo xiii

La literatura sobre los usos tradicionales de los alucinógenos es considerable; como introducción a la cuestión, puede leerse: L. Lewin, *Phantastica. Drogues psychédéliques, stupéfiants, narcotiques, excitants, hallucinogènes*, París, Payot, 1970; Patrick Allain, *Hallucinogènes et société. Cannabis et peyotl*, París, Payot, 1973; Peter Furst (dir.), *La chair des Dieux: l'usage rituel des psychédéliques*, París, Le Seuil, 1974 (1ª ed. en inglés, 1972), y R. Shultes y A. Hofmann, *Les plantes des dieux*, París, Berger-Levrault, 1981 (ed. inglesa, 1979). Sobre el uso ritual de los alucinógenos del tipo *ayahuasca* en la precordillera amazónica, el lector puede remitirse a Marlene Dobkin de Rios, *Visionary Vine. Psychedelic Healing in the Peruvian Amazon*, San Francisco, Chandler Publishing Company, 1972; Michael Harner, *Hallucinogens and Shamanism*, Nueva York, Oxford University Press, 1973, y Gerardo Reichel-Dolmatoff, *The Shaman and the Jaguar. A Study of Narcotic Drugs among the Indians of Colombia*, Filadelfia, Temple University Press, 1975. Las monografías ya citadas de M. Harner y M. Brown contienen pasajes sobre el uso de los alucinógenos entre los jíbaros shuar y entre los jíbaros aguaruna. Sobre las relaciones entre la música y el trance, finalmente, se puede leer el libro de Gilbert Rouget, *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie des relations entre la musique et la possession*, París, Gallimard, 1980.

Capítulo xiv

Al libro pionero editado por Frederik Barth (*Social Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Differences*, Londres, George Allen and Unwin, 1969) se debe la renovación de las perspectivas antropológicas sobre la etnia: la identidad étnica no es ya considerada como una categoría sustantiva cuyos rasgos serían fijados para la eternidad, sino como un sistema de codificación de las

diferencias culturales entre grupos vecinos. Dentro de la abundante literatura suscitada por este *aggiornamiento* teórico, puede consultarse: Jean-Loup Amselle y E. M'Bokolo (dirs.), *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, París, La Découverte, 1985, e *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique latine, op. cit.* (especialmente el artículo de Anne Christine Taylor, "Relations interethniques et formes de résistance culturelle chez les Achuar de l'Équateur"); sobre las clasificaciones étnicas jíbaras, véase, igualmente de A. C. Taylor, "L'art de la réduction. La guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture jivaro", *Journal de la Société des américanistes*, LXXI, 1985, y C. Seymour-Smith, *Shiwiar, op. cit.*

Sobre la cuestión general de las representaciones del desarrollo temporal, véase Henri Hubert y M. Mauss, "Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie", en *Mélanges d'histoire des religions*, París, Alcan, 1909; y, para Mesoamérica, Jacques Soustelle, *La pensée cosmogonique des anciens Mexicains*, París, Hermann, 1940. Las relaciones entre mito e historia han suscitado numerosos debates cuyos ecos se encontrarán en *Histoire et structure*, número especial de la revista *Annales*, 26 (3-4), 1971, y *Le mythe et ses métamorphoses*, número especial de la revista *L'Homme*, 106-107, 1988; se hallarán especialmente en este último número varios artículos dedicados al tratamiento de la historia en las mitologías amerindias. El reciente libro de France-Marie Renard-Casevitz, *Le banquet masqué. Une mythologie de l'étranger*, París, Lierre et Coudrier éditeur, 1991, aborda de modo particularmente original las representaciones de la historia y de la temporalidad en los mitos de los arawak de Perú. Sobre la historia antigua de los jíbaros, y más aun de los achuar, todavía queda mucho por hacerse: la obra de Thierry Saignes y Anne Christine Taylor, *L'Inca, l'Espagnol e les Sauvages. Rapports entre les sociétes amazoniennes et andines du XVe au XVIIe siècle*, París, Éditions Rechereche sur les Civilisations, 1986. Para los períodos más recientes, véase Anne Christine Taylor, "L'évolution démographique des populations indigènes de Haute-Amazonie du XVIe au XXe siècle", en *Équateur 1986*, vol.1, París, Éditions de l'ORSTOM, 1989.

Capítulo XV

Las concepciones de la salud y de la enfermedad y, de una manera más general, el tratamiento de la desgracia en las sociedades tradicionales, constituyen desde hace unos veinte años una rama especializada de la antropología, a veces llamada "etno medicina". Dos publicaciones recientes dan una buena idea de conjunto de este campo de investigación: Marc Augé y Claudine Herzlich (dirs.), *Le sens du mal*, París, Éditions des Archives contemporaines, 1984, y el número especial de la revista *L'Ehtnographie* (96-97) titulado *Causes, origines et agents de la maladie chez les peuples sans écriture*, 1985. Para el territorio amerindio, véase Jean-Pierre Chaumeil, *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*, París, Éditions de l'EHESS, 1983, y Michel Perrin, *Les praticiens du rêve, op. cit.*

El sistema de socios de trueque jíbaro difiere de las expediciones comerciales a gran escala características de la Amazonia central peruana (F. M. Renard-Casevitz, "Guerre, violence et identité à partir des sociétés du piémont amazonien des Andes centrales", *Cahiers ORSTOM* (serie Sciences Humaines), 21 (1), 1985) y de la cuenca del Orinoco (Simone Dreyfus, "Les réseaux politiques indigènes en Guyane occidentale et leurs transformations au XVIIe et XVIIIe siècles", *L'Homme* 122-124, 1992). Sobre la muy común asociación entre deuda y venganza, véanse las contribuciones reunidas por Raymond Verdier en *La vengeance. Études d'ethonologie, d'histoire et de philosophie*, París, Éditions Cujas, 4 vols., 1980-1984.

Capítulo XVI

Sobre la idea que los quechuas se hacen de los achuar, pueden consultarse las dos monografías ya citadas de N. Whitten.

Capítulos XVII y XVIII

Las guerras intestinas que se libran entre los indios de América del Sur no han dejado de ejercer una fascinación ambigua sobre los observadores occidentales; desde los primeros cronistas de la Conquista hasta los etnólogos contemporáneos, todos manifiestan la misma perplejidad ante la intensidad de los enfrentamientos, su aparente ausencia de motivos y los rituales macabros que a menudo los acompañan. Confrontada con esta especie de escándalo lógico –incluso moral, para algunos–, la etnología moderna aborda las explicaciones razonables que principalmente ha querido encontrar en las funciones consideradas positivas que la guerra cumpliría a espaldas de quienes la practican. Se ha querido ver en las guerras amerindias un dispositivo adaptativo a las coacciones del entorno, y especialmente a la escasez supuesta de animales de caza (para una síntesis re-

ciente de los debates sobre las teorías ecológicas de la guerra, véase Brian Ferguson, "Game Wars? Ecology and conflicts in Amazonia", *Journal of Anthropological Research*, 45, 1989; se hallarán elementos para una refutación crítica en P. Descola, *La nature domestique, op. cit.*, "Le déterminisme famélique", en A. Cadoret (dir.), *Chasser le naturel*, París, Éditions de l'EHESS, 1988, y "L'explication causale", en P. Descola y otros, *Les idées de l'anthropologie*, París, Armand Colin, 1988). Para Pierre Clastres, en cambio, las guerras amerindias son un mecanismo sutil de disociación interna que evitaría la emergencia del Estado (véanse sus *Recherches d'anthropologie politique*, París, Le Seuil, 1980 [trad. esp.: *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 1981]). Otros consideran, incluso, las guerras amerindias como un instrumento de capitalización del patrimonio genético de los grandes guerreros (por ejemplo, Napoléon Chagnon, "Life histories, blood revenge and warfare in a tribal population", *Science*, 239, 1988). Pese a la incompatibilidad de puntos de vista que reflejan, todas estas explicaciones tienen por característica común reducir las guerras amerindias a una simple función, y por tanto a una causa única, sin tomar en cuenta nunca la extrema diversidad de contextos sociológicos y culturales de las confrontaciones armadas. Antes que aprehender la guerra amerindia como un conjunto homogéneo de fenómenos, susceptibles de ser explicados con una única función oculta, me parece preferible ver en ella la manifestación de un tipo particular de relaciones sociales a través de las cuales son constantemente negociadas y reproducidas la identidad colectiva, las fronteras étnicas y las posiciones estatutarias. La violencia es sin duda una constante de la naturaleza humana; ella no tiene, pues, que ser explicada en tanto tal. Lo que merece la atención de la etnología, en cambio, es la manera como cada sociedad codifica según sus propios criterios la expresión individual y colectiva de la violencia considerando algunas de sus formas como legítimas y otras como socialmente inaceptables. Esta codificación constituye, en efecto, un potente revelador de la filosofía social de una cultura. La causa, los motivos o los resultados de la guerra jíbara son, por tanto, menos significativos que la manera como recorta en el seno del campo social relaciones de alianza y de hostilidad que son indicios tanto para comprender mejor los criterios que definen la identidad y la alteridad como para establecer los límites y los alcances de las redes de intercambio intertribales y de los sistemas políticos regionales. Sobre este tema, puede consultarse mi artículo "Les affinités sélectives: alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jibaro", *L'Homme*, 126-128, 1993.

La cuestión de la caza de cabezas jíbara es abordada por R. Karsten y M. Harner en sus monografías ya citadas, pero sin proporcionar interpretaciones verdaderamente convincentes. Las descripciones minuciosas del ritual de *tsantsa* recogidas por el padre Siro Pellizzaro entre los jíbaros shuar y publicadas en español son de una calidad etnográfica totalmente diferente (S. Pellizzaro, *Ayumpum. La reducción de las cabezas cortadas*, Sucua [Ecuador], Mundo Shuar, 1980, y *Tsantsa. La celebración de la cabeza reducida*, Sucua, Mundo Shuar, 1980). Explotando estos notables documentos, Anne Christine Taylor ha propuesto recientemente una interpretación particularmente rica y original de la caza de cabezas: "Les bons ennemis et les mauvais parents. Le symbolisme de l'alliance dans les rituels de chasse aux têtes des Jivaros de l'Équateur", en E. Copet y F. Héritier-Augé (dirs.), *Les complexités de l'alliance*, IV. *Économie, politique et fondements symboliques de l'alliance*, París, Éditions des Archives Contemporaines, 1993; mis consideraciones sobre la caza de cabezas en este libro le debe mucho.

Sobre la oposición entre las sociedades modernas, donde el individuo es la piedra de toque del edificio social, y aquellas donde sólo tiene sentido y valor en su subordinación a una totalidad más englobante, véase Louis Dumont, *Homo aequalis: genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, París, Gallimard, 1978, y *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, París, Le Seuil, 1985. El lector podrá constatar que mi posición es más matizada que la de Dumont, ya que me parece posible hablar de valores individualistas en sociedades premodernas como las de los jíbaros.

Capítulo XIX

Sobre *arutam*, puede consultarse, para los jíbaros shuar: R. Karsten, *The Head-Hunters of Western Amazonas, op.cit.*, 5ª parte; M. Harner, *Les Jivaros, op. cit.*, capítulo 4, y "Les âmes des Jivaros", en R. Middleton (dir.), *Anthropologie religieuse*, París, Larousse, 1974 (traducción de un artículo aparecido en inglés en 1962), y S. Pellizzaro, *Arutam. Mitos y ritos para propiciar los espíritus*, Sucua, Mundo Shuar, s.d.; para los jíbaros aguaruna, el lector puede acudir a M. Brown, *Tsewa's Gift, op. cit.*, capítulos 2 y 6, y *Una paz incierta, op. cit.*, capítulo 11.

Capítulos XX y XXI

La literatura sobre el chamanismo es considerable, pero de una cualidad muy desigual. La única verdadera síntesis sobre la cuestión es desgraciadamente la de

Mircea Eliade (*Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, París, Payot, 1951) [trad. esp.: *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986]; desgraciadamente, porque su punto de vista a la vez místico y reductor da muy mala cuenta, en verdad, de la complejidad del fenómeno. Las tesis de Eliade han servido de punto de partida a numerosas discusiones críticas sobre la naturaleza del chamanismo: E. Lot-Falck, "Le chamanisme en Sibérie: essai de mise au point", *Bulletin de l'Asie du Sud-Este et du Monde Insulindien* IV, 3, fasc. 2, 1979; Jean Malaurie, "Note sur l'homosexualité et le chamanisme chez les Tchouktches et les Esquimaux d'Asie", *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, 19, 1992. Luc de Heush, "Possession et chamanisme", en *Pourquoi l'épouser? Et autres essais*, París, Gallimard, 1971; Roger Bastide, *Le rêve, la transe et la folie*, París, Flammarion, 1972; I. M. Lewis, *Les religions de l'extase. Étude anthropologique de la possession et du chamanisme*, París, PUF, 1977 (1ª ed. inglesa, 1971); G. Rouget, *La musique et la transe, op. cit.* Según algunos autores, la definición del chamanismo puede oscilar entre una simple técnica terapéutica (M. Bouteiller, *Chamanisme et guérison magique*, París, PUF, 1950) y una vasta concepción del mundo que caracterizaría a gran número de pueblos (R. Hamayon, *La chasse à l'âme, op. cit.*). Se hallará una buena síntesis de los trabajos antropológicos recientes sobre el chamanismo en dos números especiales de la revista *L'Ethnographie: Voyages chamaniques*, 74-75, 1977, y *Voyages chamaniques* 2, 87-88, 1982.

Aunque el término "chamán" es de origen siberiano, la práctica chamánica ha sido observada con mayor detenimiento en América del Sur. Para esta región, se aconseja la lectura de D. L. Browman y R. Schwarz (dirs.), *Spirits, Shamans and Stars. Perspectives from South America*, París-La Haya, Mouton, 1979; Jon C. Crocker, *Vital Souls. Bororo Cosmology, Natural Symbolism and Shamanism*, Tucson, The University Press of Arizona, 1985; Alfred Métraux, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, París, Gallimard, 1967; G. Reichel-Dolmatoff, *The Shaman and the Jaguar, op. cit.*; Jean-Pierre Chaumeil, *Voir, savoir, pouvoir, op. cit.*; Michel Perrin, *Les Praticiens du rêve, op. cit.*, de este último autor he tomado el neologismo "chamanería". Sobre el chamanismo jíbaro, pueden consultarse las monografías ya citadas de R. Karsten, M. Harner y M. Brown.

Los cantos chamánicos achuar no son esotéricos, a diferencia de los de los chamanes cuna de Panamá, por ejemplo, notablemente analizados por Carlo Severi ("Le chemin des en métamorphoses. Un modèle de connaissance de la folie dans un chant chamanique cuna", *Res* 3, 1982). Sobre el papel central del tabaco en el chamanismo amerindio, consúltese Johannes Wilbert, *Tobacco and*

Shamanism in South America, Yale, Yale University Press, 1987. Dos textos de C. Lévi-Strauss son absolutamente fundamentales para comprender la dimensión simbólica de la cura chamánica: "L'efficacité symbolique" y "Le sorcier et sa magie", ambos publicados en *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958 [trad. esp.: *Antropología estructural*, Buenos Aires, EUDEBA, 1969]. La tesis, actualmente recusada, según la cual el chamán es un neurótico ha sido sostenida por I. M. Lewis, *Les religions de l'extase, op. cit.*, y George Devereux, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, París, Gallimard, 1970. Sobre las prohibiciones alimentarias como instrumento de clasificación social, véase C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje, op. cit.*, capítulos III, IV y V. El chamanismo de los quechuas del Bobonaza es abordado en las dos monografías ya citadas de N. Whitten; el de los quechuas del Napo es tratado en el libro de Blanca Muratório, *The Life and Times of Grandfather Alonso. Culture and History in the Upper Amazon*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1991. Para esclarecer la diferencia entre el trance del chamán común y la posesión que caracteriza propiamente al *panku*, el lector puede remitirse a las tentativas de definiciones propuestas por M. Eliade, L. de Heusch, I. M. Lewis y G. Rouget en sus obras ya citadas.

Capítulo XXII

Las dificultades del apostolado entre los achuar y los problemas de conciencia que pueden resultar de ellos son evocados con una notable sinceridad y libertad de tono en el diario de un novicio salesiano, escrito originalmente para sí mismo, pero que sus superiores –para su propio honor– le pidieron que lo publicara después de haber tomado conocimiento de él: José Arnalot "Chuint", *Lo que los achuar me han enseñado*, Sucua, Mundo Shuar, 1978; el autor abandonó la orden después de su estadía entre los achuar. Los lectores de *Tristes Tropiques* de Claude Lévi-Strauss (París, Plon, colección "Terre Humaine", 1955) [trad. esp.: *Tristes trópicos*, Buenos Aires, EUDEBA, 1970] se habrán dado cuenta quizás de que la lección de retórica del padre Albo (se trata evidentemente de un seudónimo) es una especie de inversión simétrica de la "Lección de escritura" (*op. cit.*, capítulo XXVIII) donde un jefe nambikwara confirma su autoridad delante de los suyos fingiendo escribir. Dentro de los numerosos libros que se ocupan de los efectos ideológicos de la evangelización católica entre los amerindios, se puede leer con provecho: T. Todorov, *La conquista de América, op. cit.*; Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique*

espagnol, XVIe-XVIIIe siécle [trad. esp.: *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993] y Victor-Daniel Bonilla, *Serfs de Dieu et maîtres d'Indiens. Histoire d'une mission capucine en Amazonie*, París, Fayard, 1972.

El libro de Frank y Mary Drown, una pareja de misioneros protestantes fundamentalistas que creó la misión de Macuma entre los jíbaros shuar a fines de los años cuarenta ofrece un perfecto contraste con el diario de J. Arnalot: la apología triunfante de la empresa evangélica está acompañada, obviamente, de una verdadera repulsión por las costumbres y creencias de los indígenas (*Mission among the Head-Hunters*, Nueva York, Harper and Row, 1961). La dimensión económica de la evangelización protestante entre los achuar es abordada en P. Descola, "Ethnicité et développement économique", *op. cit.*, y A. C. Taylor, "God-Wealth: the Achuar and the Missions", en N. Whitten (dir.), *Cultural Transformations..., op. cit.* La referencia clásica en francés sobre el "culto del cargo", en Melanesia es el libro de P. Lawrence, *Le culte du cargo*, París, Fayard, 1974. Dos libros presentan un estudio crítico particularmente bien informado de la actividad y de los métodos de las sectas fundamentalistas protestantes en América Latina, y especialmente del célebre Summer Institute of Linguistics: Peter Aaby y S. Hvalkof (dirs.), *Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics*, Copenhagve, IWGIA, 1981, y David Stoll, *Fishers of Men or Founders of Empire?*, Cambridge (Estados Unidos.), Cultural Survival, 1983.

La desaparición definitiva de las culturas en las cuales los etnólogos se interesan es regularmente anunciada desde hace casi un siglo. El ejemplo reciente más notorio es *La paix blanche* (París, Le Seuil, 1970), donde Robert Jaulin condena en términos vigorosos el etnocidio perpetrado por Occidente en el encuentro con minorías tribales, una empresa de destrucción cultural (y demasiado a menudo física), ahora prácticamente terminada, de la que la etnología sería en parte cómplice. Se habrá comprendido al leerme que si bien condeno con él –y con muchos otros, muy afortunadamente– el etnocidio al que son sometidas las culturas amerindias, mi juicio sobre su porvenir es más matizado y menos pesimista. El ejemplo de la Federación de Centros Shuar, una potente organización indígena creada por los jíbaros shuar en 1964 con la ayuda de los salesianos, pone en evidencia que los indios están actualmente en condiciones de tomar su destino en las manos inventando nuevas formas de etnicidad y de coexistencia con las sociedades dominantes (véase *Federación de Centros Shuar: Una solución original a un problema actual*, Sucua, Imprenta Don Bosco, 1976).

CAPÍTULO XXIII

La diversidad de concepciones de la muerte y de operaciones rituales que la acompañan llamó muy temprano la atención de los etnólogos; entre las obras generales, pueden leerse especialmente: Robert Hertz, "Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort", en *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, París, Alcan, 1928; Louis-Vincent Thomas, *Anthropologie de la mort*, París, Payot, 1975 [trad. esp.: *Antropología de la muerte*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983]; G. Gnoli y J.-P. Vernant, *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, París-Cambridge, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge University Press, 1985; Sally Humphreys y H. King (dirs.), *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology by Death*, Londres, Academic Press, 1981; Maurice Bloch y J. Parry (dirs.), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982. Sobre la muerte en las culturas indias de las tierras bajas de América del Sur, tres obras son fundamentales: Michel Perrin, *Le chemin des Indiens morts. Mythes et symboles goajiro*, París, Payot, 1976; E. Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View, op. cit.*, y Manuela Carneiro da Cunha, *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*, San Pablo, HUCITEC, 1978. Sobre los jíbaros, finalmente, véase de A. C. Taylor, "Remembering to forget. Mourning, memory and identity among the Jivaro", *Man*, 28 (4), 1993.

Las concepciones de la muerte son inseparables de las concepciones de la persona: sobre este tema también, Marcel Mauss fue un pionero: "L'âme, le nom et la personne", en *Œuvres*, t. 2, París, Les Éditions de Minuit, 1969 (1ª ed., 1929), y "Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de 'moi'", en *Sociologie et anthropologie, op. cit.* (1ª ed., 1938). Véase asimismo *L'identité. Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss*, París, Grasset, 1977 [trad. esp.: *La identidad*, Barcelona, Petrel, 1981], especialmente los artículos de J. C. Crocker sobre los boroboro y Françoise Héritier-Augé sobre los samo, y Marc Augé, *Genio del paganismo, op. cit.* Para América del Sur, el lector puede remitirse a los libros de M. Perrin, E. Viveiros de Castro y M. Carneiro da Cunha citados más arriba, a los cuales se agrega J. C. Crocker, *Vital Souls, op. cit.* El lector habrá comprendido que las reminiscencias filosóficas me han ayudado a formular mi interpretación de la cosmología y de la teoría del conocimiento de los achuar; forman parte del bagaje común de un alumno con educación literaria. Mi crítica de la interpretación platónica de la cosmología jíbara apunta más particularmente a M. Harner, *Les Jivaros, op. cit.*, capítulo 4.

CAPÍTULO XXIV

No existe una descripción detallada del ritual *anemat*; R. Karsten hace una breve mención de él para los jíbaros shuar (*The Head-Hunters of Western Amazonas, op. cit.*, 4ª parte, capítulo 4). Mi interpretación de este ritual debe mucho a las ideas desarrolladas por C. Lévi-Strauss en la conclusión de *L'homme nu*, París, Plon, 1971 [trad. esp.: *Mitológicas.* IV. *El hombre desnudo*, México, Siglo XXI, 1976]. Sobre la función de los *ujaj* en el ritual de *tsantsa*, véase S. Pellizzaro, *Tsantsa, op. cit.*

POST-SCRIPTUM

LAS ESCRITURAS DE LA ETNOLOGÍA

La etnología mantiene con la literatura relaciones teñidas de ambigüedad. La preocupación por la precisión, la importancia de las fórmulas acuñadas y la fluidez narrativa, la necesidad de traducir de la manera más justa conceptos que nunca tienen en las lenguas europeas equivalentes semánticos, todas estas limitaciones, propias de una ciencia condenada a producir sentido por lo esencial con las palabras de la lengua ordinaria, obligan a la etnología a "cuidar su estilo". Sin embargo, son poco frecuentes quienes, como Claude Lévi-Strauss o Michel Leiris, han sabido hacer honor a la República de las Letras y elevar la etnología a la altura de un género literario. No es la intención lo que falta, ni siquiera el talento. Si la mayoría de los etnólogos son novelistas fracasados, según la fórmula de Edmund Leach, la razón de ello no debe buscarse en el capricho de las musas. Las reglas de la escritura monográfica han sido fijadas hace más de sesenta años y limitan a todo etnólogo que aspira a hacerse conocer por sus pares a un modo de expresión del que se impregna muy pronto en su carrera, gracias a la lectura de sus antecesores, y que acaba por parecerle natural. De ello resulta cierta estandarización de las formas de descripción, el uso casi exclusivo de categorías reconocidas por la profesión –el parentesco, la religión o las técnicas– y la autocensura de juicios demasiado abiertamente subjetivos. Esto no tiene por sí mismo nada de criticable para una ciencia que apunta a producir generalizaciones válidas comparando informaciones etnográficas extraídas de culturas muy diversas; es comprensible que tal ambición apele a una manera homogénea de presentar los datos.

Al proscribir toda referencia a la subjetividad, la etnología clásica se ha condenado, no obstante, a dejar en la sombra lo que particulariza su enfoque en el seno de otras ciencias humanas, es decir, un saber fundado sobre la relación personal y continua de un individuo singular con otros individuos singulares, saber que resulta de un concurso de circunstancias cada vez diferentes, que sin embargo no está desprovisto de legitimidad, pero del que los profanos ignoran casi siempre en qué condiciones ha sido adquirido. Los historiadores mencio-

nan mucho los archivos que han utilizado y que otros tendrán ocasión de consultar para extraer interpretaciones diferentes; los sociólogos describen los cuestionarios y los procedimientos estadísticos que les permiten llegar a determinadas conclusiones; los psicólogos no vacilan en describir extensamente sus protocolos experimentales; en síntesis, sólo los etnólogos se sienten liberados de explicar cómo han podido sacar de una experiencia única un conjunto de conocimientos cuya validez exigen que sea aceptada por todos. El taller del etnólogo es él mismo y su relación con un pueblo dado, sus ingenuidades y sus astucias, la marcha tortuosa de su intuición, las situaciones donde el azar lo ha colocado, el papel que le toca desempeñar, a veces sin saberlo, en las estrategias locales, la amistad que puede vincularlo con un personaje a quien convertirá en su principal informante, sus reacciones de entusiasmo, de cólera o de disgusto, todo un mosaico complejo de sentimientos, de cualidades y de oportunidades que confiere a nuestro "método de investigación" su coloración particular. Ahora bien, es esta parte constitutiva de nuestro enfoque científico la que los preceptos de la escritura etnológica obligan a silenciar. Por cierto, se encontrarán siempre al comienzo de una monografía las indicaciones de fecha y lugar, pero ellas mismas, desprovistas de sustancia existencial, tienen la única función de establecer una garantía liminar de verdad: "He residido en tal aldea o tal comunidad en tal época y hablo, por tanto, con conocimiento de causa". Fuera de esta cláusula de estilo, la evocación de las condiciones del "terreno" no se traslucen en el resto del texto más que bajo formas alusivas, límpidas para quienes han pasado por experiencias similares, pero sobre las cuales sería considerado malsano insistir.

Además de que introducen una limitación propiamente epistemológica en la producción científica de la etnología, las reglas canónicas de la escritura monográfica limitan singularmente la audiencia. Sin preconizar la introspección complaciente, el exotismo de pacotilla o la celebración de la aventura, es justo preguntarse por qué, salvo en muy raras excepciones, los etnólogos no tienen el amplio público que los historiadores han sabido crearse. Mientras que estos últimos –y entre ellos los más grandes sabios– escriben tanto para sus pares como para el gran público sin abandonar no obstante las exigencias de rigor propias de su disciplina, los etnólogos parecen resignarse –ayudados por la lasitud de los editores– a publicar cada vez menos y para un círculo cada vez más restringido de profesionales. Para reaccionar contra este estado de cosas y tratar de restituir a la literatura etnológica el enfoque subjetivo del que ha sido privada por las convenciones, decidí, siguiendo los consejos de Jean Malaurie, escribir este libro. Con él he apostado a que la etnología pueda salir del gueto en

el que se ha dejado encerrar, manteniéndome fiel a su intención primera de lograr a la vez instruir, educar y distraer, hacer obra científica e interrogarse por las condiciones de su ejercicio, retrazar un itinerario personal y dar a conocer toda la riqueza de una cultura desconocida. El futuro dirá si lo he logrado. Por ahora sólo sé que tal empresa hubiera sido casi imposible fuera del marco de la colección que la acoge. Sin verdadero equivalente en Francia o en el extranjero, Terre Humaine ofrece desde hace cuarenta años un refugio prestigioso a los etnólogos que las limitaciones del estilo universitario dejan insatisfechos. Contando con antecedentes admirables, la colección confiere un aura de legitimidad a estas excursiones fuera de los senderos transitados; ella me ha ayudado a vencer las reticencias que todo etnólogo experimenta para hablar de sí mismo, ya que, por un consenso extraño en nuestra disciplina, todos están de acuerdo en ver en la etnología menos una serie de obras reunidas por la intención que un género reconocido. A diferencia de la antropología "posmoderna" muy en boga en los Estados Unidos, donde la etnología misma se transforma en objeto de investigación, donde la observación de sí se pone por delante de la observación de los otros para desembocar en un solipsismo narcisista que no siempre es compensado por las cualidades del idioma, a diferencia de este nuevo avatar egotista del etnocentrismo, Terre Humaine recuerda, libro tras libro, que la experiencia singular de la diversidad de los otros es portadora de una universalidad accesible a todos.

La voluntad de dirigirme a un público más amplio procede, al fin de cuentas, de la doble responsabilidad social que tiene el etnólogo: frente al pueblo que le dio su confianza durante varios años y cuya originalidad puede celebrar con más justicia que los profesionales de la aventura exótica, y frente a sus propios conciudadanos que, financiando sus investigaciones –explorador o universitario, siempre está al servicio del Estado–, pueden esperar de él que los ponga al tanto de cuál es su interés. Pero la etnología es una ciencia más técnica que la historia y muchos de sus desarrollos requieren un lenguaje y métodos que seguirán siendo siempre patrimonio de los especialistas. El problema de la escritura etnológica no se presenta bajo la forma de una alternativa entre publicación erudita y obra de divulgación, sino a través de la elección del modo de expresión que mejor se adecua a las cuestiones abordadas y la intención buscada. El gran mérito de Terre Humaine es haber sabido crear un foro a la medida de aquellos que están interesados en hacer participar a una audiencia más vasta en este modo original del conocimiento de los otros que tienen la dicha de haber hecho su profesión.

ÍNDICE DE PERSONAS

Achayat, 216.
Ampiur, 217.
Anasat, 216.
Anchumir, 79, 133, 156, 169.
Ankuash, 216.
Antikiu, 237.
Antunish, 187, 190, 203, 213.
Arias, 191.
Asamat, 175, 360.
Atinia, 175.
Auju, 167, 172, 181, 182, 191, 245.
Awananch, 276, 277, 279, 319, 339, 366.

Bachelard, 31.
Bolla, 48.
Borges, 115.
Bouger, 30.
Broca, 25.

Carlos V, 14.
Cevallos, 252, 262.
Chalua, 110, 239, 333.
Chango, 249, 259.
Chawir, 95, 176, 178, 183, 195.
Chinkias, 96.
Chinkim, 278.
Chiriap, 218.
Chiwian, 50, 53, 55, 58, 106, 142, 166.
Chumapi, 164, 190.
Chumpi, 175, 176, 262.
Chunji, 201, 378.
Churuwia, 264, 265.

Dahua, 249, 259.

Entsakua, 217.
Entza, 44, 50, 56, 57, 77, 91-93, 95, 96, 99, 104, 106, 107, 120, 157, 167, 176, 183, 184, 189.

Flornoy, 28.
Freud, 123.

Gaston Phoebus, 133.
Godelier, 32.
Godin, 30.
Godin des Odonnais, 28, 29.

Harner, 26.
Hegel, 17.
Humboldt, 17.

Ikiam, 69, 70, 71, 153-155, 172, 179, 181, 182, 203, 213, 221, 244-246, 263, 272, 345.
Inchi, 95, 165.
Inkis, 191.
Irarit, 254-256.
Isango, 249-251, 259.
Ishkui, 178.
Ishtik, 249.
Iyun, 262.

Jaime, 201-204, 252.
Jaramillo, 251-253.
Jimpikit, 175, 178.

Jung, 123.
Jussieu, 30.

Kajekui, 213, 214, 249.
Kamijiu, 216, 218, 238.
Kantuash, 220, 289.
Kapair, 218.
Karsten, 26.
Kawarunch, 70, 71, 128, 154, 155, 167-169, 172-175, 180, 203, 215, 216, 240, 245, 246, 262-264, 272, 341-343, 345.
Kayap, 275, 277-279.
Kayuye, 175, 176.
Kinintiur, 216.
Kirimint, 289.
Kuniach, 217.
Kuunt, 63, 66, 67, 341, 342.

La Condamine, 30.
Lévi-Strauss, 32, 34, 49, 118, 122.
Luis XV, 28, 31.

Makatu, 217, 229, 233, 240, 249, 256.
Mamati, 153, 186, 188.
Mamays, 249, 337.
Mashinkiash, 289.
Masuk, 191.
Masurash, 209, 227, 229.
Michaux, 35.
Mirijiar, 217, 249, 254.
Mirunik, 50, 56, 77, 93, 109, 140, 142, 189.
Morand, 35.
Mukuimp, 63, 66, 100, 110, 139-142, 145, 149, 167, 169, 172, 173, 176, 181, 185, 188, 204-208, 210, 237, 293, 294, 309, 326, 334, 339, 349, 369.
Naanch, 63, 71, 85, 101, 166, 179, 192, 194, 216, 224, 237, 298, 322, 338, 390.
Najur, 216.
Nakaim, 214.
Namoch, 85.
Nampirach, 160.
Nankiti, 261, 275-280, 282, 283, 285, 288-290, 336, 339, 353, 354, 365, 379.
Narankas, 70, 154, 244-246, 262, 263, 341-343.
Nawir, 143, 166, 174.
Nayapi, 128, 146, 147, 154, 209, 213, 216-218, 227, 229, 233, 238-245, 249, 251, 253-254, 256, 261, 275, 317.
Naychap, 175.
Nuis, 175.
Nurinksa, 262, 263, 341, 342.
Nusiri, 216, 217.

Paantam, 50, 55, 58, 140, 166.
Peas, 276, 277, 353, 366, 380.
Picham, 174, 183, 237, 342, 344, 360.
Pierre (abate), 18, 28.
Pinchu, 60, 63, 109-111, 113, 114, 116, 125-128, 130-134, 137, 160, 214, 217, 236, 301.
Pincian, 190.
Piniantza, 206-208.
Pinik, 69, 70, 154, 213, 244, 246.
Pirisant, 178, 181.
Puanchir, 216, 217.
Pujupat, 116, 216, 286.

Samik, 249, 253, 254, 256, 260.
Samiruk, 181.
Santamik, 109-111, 117, 125, 126, 128, 131-133, 160.

Senur, 44, 49-51, 53, 55, 56, 59, 77, 83, 85, 86, 92, 95, 104, 106, 140, 145, 166, 167, 176, 183, 184, 185, 188, 189.
Shakaim, 104, 121, 194.
Shamich, 178, 216.
Sharian, 289, 329, 330.
Shirmachi, 176, 225.
Sumpa, 176, 225.
Sumpaish, 69, 70, 153, 154, 173, 203, 213, 214, 244-246.
Supinanch, 278, 279.
Surutik, 100.
Suwitiar, 100, 176, 188.

Taanchim, 216.
Taish, 146, 153-156, 160, 164, 213, 214, 217, 237, 239, 240, 242, 249.
Tarir, 63, 127, 153, 156, 160, 164, 184, 210, 211, 213, 214, 217, 218, 237-241, 243, 259, 262, 263, 275, 279, 282, 288, 290, 294.
Tayujin, 63, 66, 67, 70, 127, 245, 263, 323.
Tentets, 278, 282, 283, 336.
Tii, 147, 154, 244, 249, 256, 259, 262, 263.
Timias, 216.
Tiriats, 119, 120.
Tirinkias, 237.
Tiriruk, 175, 178, 216, 217.
Titiar, 61-64, 66-71, 96, 153, 156, 164, 165, 175, 187, 190, 191, 217, 221, 237, 242, 243, 263, 297.
Tsamarin, 213, 214, 239, 244, 249.
Tsapak, 191.
Tseremp, 47-49, 63, 64, 66, 69, 70, 106, 119, 184, 187, 189, 209-211, 213, 218, 229, 238, 240-243, 249, 254, 258, 260-263, 275, 279, 282-284, 289, 290, 294, 297, 348.
Tsitsink, 175, 176, 178, 183.
Tsukanka, 62, 63, 66, 68, 70, 71, 119, 127, 165, 167-169, 172, 173, 175, 179-182, 184, 191, 192, 237, 242, 243, 245, 263, 298, 390.
Tukupi, 71, 154, 169, 173-176, 178-181, 183, 203, 213, 216, 222, 245, 262, 263, 298, 342-346, 350, 360.
Tumink, 217, 218.
Tuntuam, 180, 262, 263.
Turipiur, 277, 336, 353-355, 365-369, 371-373, 375-379.

Ujukam, 244-246.
Unkush, 95.
Uweiti, 265, 266.
Uwejint, 191.

Verne, 35.

Wajari, 39, 43, 44, 47-50, 52, 53-64, 71, 77, 80, 82, 91, 94, 96, 106, 109, 110, 118, 125, 139, 140-143, 145-147, 149, 153, 156, 157, 160, 164-167, 169, 172, 174-176, 183-185, 188, 189, 191, 197, 202, 204-206, 210, 211, 217, 219, 237, 261-263, 309, 318, 326, 333, 335, 338, 354, 358, 390.
Wampuash, 131, 132.
Washikta, 71, 154, 160, 164, 169, 173, 175, 178-182, 192, 203, 242-246, 298, 342, 343.
Wawar, 190.
Week, 214.
Winchikiur, 238, 249, 254, 256.
Wirisam, 190, 191.
Wisum, 217, 218.

Yakum, 67, 79, 103, 169, 263, 366, 371.
Yamanoch, 178.

Yankuam, 277, 278, 282, 283, 353.
Yapan, 97, 178.
Yatris, 109, 117, 114, 126, 160.
Yaur, 128, 153, 154, 155, 172, 180, 203, 213, 244-246, 263, 300, 378.
Yurank, 175, 176, 185.
Yuu, 110.

ÍNDICE DE LUGARES

Achuentza, 126.
Amazonas, 17, 28-30, 34, 82, 205, 221, 252, 410, 411, 421, 426.
Amazonia, 13, 15-18, 20, 22, 23, 28, 33, 36, 47, 73, 74, 83, 134, 135, 161, 162, 164, 205, 235, 236, 243, 252, 316.
Ambato, 20.
Andes, 13, 14, 22, 25, 30, 82, 142, 144, 153, 161, 209, 220, 252, 334, 401, 410, 419.
Andoas, 29.
Apachentza, 216.
Apupentza, 155, 275-277, 283, 290, 336, 339, 353, 367, 368, 371.

Bobonaza, 28, 29, 35-37, 80, 117, 156, 161, 184, 209, 275-277, 279, 289, 319, 323, 333-335, 399, 411, 423.
Borja, 14.
Brasil, 35, 159.

Canelos, 22-24, 26, 28, 29, 35-39, 89, 250, 252.
Capahuari, 19, 28, 37-39, 43, 64, 67, 69, 70, 71, 73, 78, 79, 82, 83, 86, 95, 134, 140, 146, 153-156, 160-164, 167, 169, 171, 172, 175, 176, 179, 181, 187, 191, 192, 194, 201-203, 205, 209, 210, 218, 219, 221, 224, 230, 233, 236, 237, 239, 240, 242, 245, 263, 275, 283, 284, 293, 294, 298, 309, 322, 323, 335, 341, 342, 354.
Capitán Chiriboga, 250, 253, 261.
Cayena, 29.
Chinkianentza, 262, 263.
Chirta, 127, 238, 276.
Chiwias, 264.
Chundaikiu, 119, 128, 146, 249, 251.
Colombia, 13, 25, 205, 417.
Copataza, 59, 70, 153, 156, 187, 203, 221, 244, 300, 322, 333, 338, 343, 348, 349, 378.
Cordillera oriental, 36.
Curaray, 47.

Ecuador, 13, 22, 24, 25, 28, 35, 64, 161, 205, 351.

Guayaquil, 35.
Guayas (golfo de), 161.

Huasaga, 238.

Iquitos, 162, 252.
Ishpinkiu, 213, 218, 238.

Jaén, 14, 30.

Kapawi, 43, 44, 47, 49, 58, 61, 63, 64, 68, 69, 91, 109, 125, 128, 146, 153-155, 161, 163, 175, 176, 191, 203, 206, 208-210, 213, 215-219, 221, 237-239, 241, 242, 244-246, 249, 250, 265, 275, 289, 318, 338.
Kashpaentza, 116.
Kunampentza, 110, 147, 210, 293, 294.

Kupatentza, 110, 128.
Kurientza, 154, 155, 237, 365.
Kusutka, 126, 128, 131, 139-143, 171.

Logroño, 14.
Loja, 30, 251.

Macas, 25.
Macuma, 63, 64, 161, 163, 202, 220, 250, 335, 342, 345.
Macusar, 156.
Mangosiza, 54, 161, 220.
Marañón, 28, 30, 349.
Maynas, 28.
Mente Kusutka, 171.
Montalvo, 28, 35-39, 43, 47, 77, 81, 141, 156, 158, 161, 194, 219, 242, 243, 250-252, 262.

Napo, 220, 316, 333, 334.

Oriente, 22, 23, 37, 135, 236, 265.
Oriente boliviano, 13.
Orinoco, 13, 34, 205, 243.
Otavalo, 20, 334.

Pastaza, 15, 24, 28, 69, 70, 95, 96, 104, 119, 128, 154, 155, 171, 173, 180, 183, 198, 216, 217, 219, 221, 244, 250, 252, 265, 266, 275, 286, 294, 333, 335.
Perú, 24, 37, 64, 153, 155, 161-163, 205, 216, 238, 240, 250, 252, 316, 333.
Puyo, 13-24, 28, 34-36, 77-81, 155, 201, 209, 334.

Quito, 28, 30.

Sangay, 36, 357.
Santander, 14.
Sasaima, 70, 71, 156, 160, 169, 174-176, 179, 180, 183, 184, 199, 203, 209, 215, 216, 219, 221, 229, 230, 237, 240, 242, 244, 245, 263, 294, 298, 341-343, 360.
Sevilla del Oro, 14.
Shell-Mera, 78.
Sierra, 14, 20, 23, 30, 37, 251.
Surikentza, 175, 262.

Tarapoto, 162.
Tawaynambi, 156.

Ucayali, 243, 316.

Valladolid, 14.

Wampuik, 156.
Wayurentza, 216.

Yukunentza, 275.
Yutsuentza, 276, 278, 283, 284, 288, 336.

ÍNDICE DE TEMAS

ACULTURACIÓN: ver RELACIONES CON LOS BLANCOS.
ADORNO: 59-62, 73, 74, 174, 196, 197, 218, 219, 253, 254; karis: 59, 60; labret: 254
perlas de vidrio (o shauk): 34, 35, 113, 161, 162, 190, 240, 365
tawasap: 161, 162, 210, 211, 329, 330, 332, 333, 336, 337, 366, 367, 372, 373
ADULTERIO: ver SEXUALIDAD.
ALIMENTACIÓN: ver también ANIMALES (clasificación), CANIBALISMO, CAZA (presa), CUERPO (vómito), COSECHA, ECOLOGÍA (calendario de recursos), HUERTO, ENFERMEDAD (contagio), FISIOLOGÍA, PLANTAS.
Cocina: 50, 85, 181, 186-187; jaleo: 54; muits: 85; sal: 54, 161, 162, 243, 331, 359.
Modales de la mesa: 46, 47, 50, 51, 58, 59, 70, 253; chicha de mandioca (o nijiamanch): 37, 44, 46-50, 53, 59, 60, 62, 67, 70, 83, 167, 168, 175, 177, 186, 204, 238, 258, 264, 269, 371, 373; pininkia: 44, 46, 61, 67, 69, 70, 80, 91, 92, 347; wayus: 54, 55, 62, 110, 209, 223, 283, 289; ver también casa (ekent, tankamash): ; CUERPO (postura), FIESTA, SOCIABILIDAD (visitas)
Prohibiciones alimentarias: 114, 181, 287, 329, 330, 331; ver también ALMA (arutam), CHAMANISMO (iniciación), CAZA (curare), ENFERMEDAD.
ALMA (o wakan): 98, 100, 104, 118-120, 136, 219, 231, 295, 300, 303, 315, 335, 356, 357, 362, 364, 367, 368, 383; ver también COSMOLOGÍA, IDENTIDAD, MUERTE (escatología), PERSONA.
Arutam: 83, 217, 262, 269, 270, 289, 293-307, 331, 346, 349, 356, 366, 367, 370, 377, 383, 384.
Emesak: 119, 120, 382, 385; ver también GUERRA (ritual).
AMISTAD CEREMONIAL: ver SOCIABILIDAD
ANIMALES: ver también CAZA, presa (amana, madres de las presas), TÉCNICAS, CROMATISMO, ENFERMEDAD (de los perros).
Domesticación: 134, 135, 137, 185.
Clasificación: 83-85, 90, 130, 295, 332.
Especies: acuchi: 93, 255, 295; agamí (ver pájaro-trompeta): 70, 94, 134, 255, 295; águila-harpía: 182, 296, 327; anaconda 58, 74, 83, 84, 89, 116, 117, 146, 147, 208, 225, 232, 236, 239, 296, 298, 317, 318, 319, 378, 382, 384 (ver también CHAMANISMO y ENFERMEDAD); anófeles: 100, 209; ara: 73, 106, 134; araña: 97, 208, 320 (ver también CHAMANISMO); ardilla: 103, 294, 295, 330; barbudos: 85; basilisco: 22; búho: 320, 355; buitre: 130, 378, 379; cacique: 85, 254; caimán: 32, 49, 143, 147, 150, 317; camarón: 382; cangrejo: 84, 102, 319; capibara: 211, 319; charapa: 317 (ver tortu-

ga de agua dulce); coatí: 83, 117, 183; colibrí: 93, 101, 165, 194, 220, 327; cuco: 67; delfín de agua dulce: 162, 258; golondrina: 382-384; grillo: 52, 226; grisón: 84; hoazin: 142; hoco: 283; hormiga: 43, 127, 337; jaguar: 57, 58, 81, 83, 89, 90, 112, 116, 117, 146, 147, 162, 166, 208, 277, 282, 288, 290, 296, 317-319, 331, 378-381 (ver también CHAMANISMO); kinkayu: 84; larvas de palmera: 116, 118, 331; mariposa: 43, 207, 357; mono araña: 327; mono lanudo: 103, 136, 144, 331, 380; mosquito: 46, 73, 100, 131, 198, 238, 266; milano: 384; nutria: 84, 147, 319; ocelote: 81, 89, 165, 166, 277, 300, 301, 321; opossum: 83, 206; oso hormiguero: 83, 402; paca: 94, 134, 140; pájaro carpintero: 384; pájaro-trompeta (o agamí): 218; papagayo: 128, 134, 217, 331; pava: 85, 96; perezoso: 13, 31, 260, 384; pecarí: 22, 44, 49, 77, 81, 84, 85, 111, 112, 116, 125, 126, 128, 131-134, 137, 140, 181, 251, 265, 295, 328, 331, 372; perro: 39, 52, 56, 58, 75, 81, 83, 86, 88-91, 96, 100, 132-134, 140, 146, 147, 153, 165-167, 174, 188, 190, 210, 226, 237, 240, 242, 278-280, 299, 317, 330, 333, 338, 369 (ver también CAZA, INTERCAMBIO); perro salvaje: 85, 86; pezgato: 106, 331; picos: 85; piraña: 128, 142; pitilo: 258, 357, 358; puerco espín: 314, 315; tucán: 38, 62, 70, 136, 145, 162, 197, 257, 258, 327, 331; venccjo: 101; ratón: 165, 310; saimiri: 186, 225, 226; saki: 331; sapayú: 70; serpiente: 74, 83, 117, 232, 234, 236, 318; tamanduá: 83, 85; tamarindo: 186; tapir: 83, 86, 87, 103, 134; tatú: 207, 330, 331; tayra: 86, 87; tití: 50, 303; tordo: 384; vampiro: 56, 320; zarigüeya: 83, 84, 330.

ARMAS: ver también CAZA, INTERCAMBIO (trueque), GUERRA, FISIOLOGÍA.
Fusil (o akaru): 22, 38, 39, 63, 64, 70, 85, 89, 94, 111, 116, 125, 127, 153, 154, 160-162, 167, 174, 180-182, 191, 210, 217, 241, 242, 244-247, 252, 264, 265, 277, 278, 280, 282, 290, 299, 333, 341, 347, 361, 371-373, 375, 376, 378, 382-384.
Lanza: 315, 337, 366, 381, 382, 385.
Escudo: 265, 266, 321.
Cerbatana: 44, 66, 80, 83, 85, 101, 102, 106, 125, 128, 162, 207, 327, 328, 330, 333, 358.

ASTRONOMÍA: Orión: 236, 265; Pléyades: 223, 236; ver también COSMOLOGÍA, TIEMPO Y DURACIÓN (calendario estacional), ECOLOGÍA, MITOLOGÍA (mito de las Pléyades), PINTURAS FACIALES.

AUTOR: ver también ETNOLOGÍA.
Formación: 31.
Vocación: 28-30.

BIOGRAFÍAS: 75, 76, 215, 218, 263, 267, 328-330; ver también ALMA (arutam).

BLANCOS: ver RELACIONES CON LOS BLANCOS.

CANIBALISMO: 98, 144, 267, 331; ver también CHAMANISMO, GUERRA (caza de cabezas), HUERTO (magia del huerto), PLANTAS (mandioca).

CHAMANISMO: 201, 205, 208, 234, 310, 316, 325-327, 332, 333, 337, 338, 347, 351, 421; ver también CANIBALISMO, ENFERMEDAD, MUERTE, POLÍTICA (gran hombre, facción), SUEÑO.

Auxiliares del chamán: 310, 315; pasuk: 207, 313-315, 321-324; ver también ANIMALES (anaconda, jaguar), CAZA (madre de las presas), ESPÍRITUS (Iwianch, Titipiur, Tsunki).
Cura: 210, 227, 231, 232, 237, 277, 310, 324, 325, 335, 336, 340, 346; diagnóstico: 233, 240, 322, 336; natem: 233, 254, 299, 309, 310, 313-315, 318, 323-327, 329, 335, 336, 338, 339, 373, 385; posesión: 23, 91, 113, 199, 231, 303, 335; retribución: 327, 329, 330, 332-334, 336, 339, 340; shinki-shinki: 310, 311, 321; ver también MAGIA (namur), MÚSICA (tsayantar), PLANTAS (tabaco), TRANCE ALUCINATORIO.
Flechillas mágicas (o tsentsak): 210, 233, 277, 319-321; baba-madre: 235, 328-329; clasificación de las flechillas: 335; supai: 207, 313, 327; hechizo (o tunchi): 145, 315, 322, 323, 340, 383; ver también ENFERMEDAD (sunkur).
Iniciación: 327-334.
Tipología de los chamanes: mujeres chamanes: 318; jerarquía: 328, 333, 346, 363, 391, 393; panku: 335, 336; rivalidad: 259, 276; tsuakratin: 277, 336; wawekratin: 277, 317, 336; ver también MITOLOGÍA (mito de origen de los poderes chamánicos), RELACIÓN CON LOS BLANCOS (militares, representaciones indígenas de los blancos), RELACIONES INTERÉTNICAS (cocamas, conibo, lamistas, quechuas, shipibo).

CASA: 39, 43, 44, 110.
Construcción: 64, 68-69; ver también ECOLOGÍA, GUERRA (casa fortificada), TRABAJO.
Mobiliario: lecho (o peak): 52, 55, 139, 141, 176, 201, 209, 210, 300, 366; chimpui: 48, 49, 54, 59, 61; pitiak: 61, 280, 282, 290; ver también DISCURSO (diálogos ceremoniales), MUERTE (rito funerario), SOCIABILIDAD (visitas).
Simbolismo de la casa: ekent: 54, 55, 181, 182, 186, 188, 189, 253, 254, 278; tankamash: 53-55, 61, 157, 167, 182, 209, 253, 278; ver también COSMOLOGÍA, ALIMENTACIÓN (chicha de mandioca, wayus), SOCIABILIDAD (visitas), ESTATUS Y CUALIDADES SOCIALES.

CAZA: 51, 89, 115, 119, 122, 125-136, 141, 175, 176, 283, 319.
Curare (o tseas): 63, 77, 80, 81, 114, 126, 128, 130, 160, 161, 206, 243, 284, 322, 330, 333.
Loggia de caza: 139-140.
Magia de la caza: 110-115, 125, 126, 133, 134, 155, 328; ver también MAGIA (anent, encantamientos, namur), SUEÑO (kuntuknar).
Presa: 84, 85, 295, 331, 379; amana: 130, 133, 135, 321; madres de las presas: 145, 316, 319, 320; ver también ESPÍRITUS (Amasank, Jurijiri, Shaam).
Técnicas: 128, 131, 132, 166; acecho: 94; trampa: 94, 166, 277.

CAZA DE CABEZAS: ver GUERRA.

CERBATANA: ver ARMAS.

CLIMA: 82, 135; ver también ASTRONOMÍA.
Calendario climático: 415.

COMUNICACIÓN: 62, 120, 136, 219, 222, 223, 349, 360-364, 390.
Comunicación con los no-humanos: 364; ver también ALMA, COSMOLOGÍA, PERSONA.
Lenguaje gestual de los sordomudos: 360.

Modalidades perceptivas de la comunicación: 208, 360-363; ver también CONOCIMIENTO, ESPÍRITUS (Iwianch).
CONOCIMIENTO: ver también COMUNICACIÓN.
Concepciones del conocimiento: 392.
Conocimiento sensible: 363; creencia: 363.
COSECHA: 126; miel: 127; ver también ECOLOGÍA, HÁBITAT, PLANTAS.
COSMOLOGÍA: 149, 150, 219, 363, 364, 394, 425; ver también ASTRONOMÍA, COMUNICACIÓN, MUERTE (escatología), PERSONA.
CROMATISMO: 51, 73, 413.
CUERPO: ver también ADORNO, PERSONA, FISIOLOGÍA, SEXUALIDAD.
Procreación: 271.
Técnica del cuerpo: baño: 58, 184; golpes: 193, 194; defecación: 58; posturas: 175; vómito: 58.
CURARE: ver CAZA.

DANZA: ver FIESTA.
DISCURSO: ver también COMUNICACIÓN, CONOCIMIENTO, SOCIABILIDAD (bromas, visitas).
Diálogos ceremoniales: 62-64, 67, 70, 110, 111, 164, 168, 169, 171-173, 175, 180, 244, 250, 266, 278, 279, 282, 297, 343-346, 372, 373, 375-377; atsanmartin: 279; aujmatin: 167-169, 172, 173, 175, 213, 289, 343-346, 373; discurso lento (o yaitias chicham): 62, 172, 250, 279, 407; impikmartin: 266, 280, 282.
Retórica: 64, 164, 167, 283, 345, 346.

ECOLOGÍA: 330; ver también HÁBITAT.
Calendario de recursos: 144.
EDUCACIÓN: 59; de las niñas: 95; de los niños: 58, 95; ver también SOCIABILIDAD.
ENFERMEDAD: ver también ALIMENTACIÓN (prohibición alimentaria), CHAMANISMO, MUERTE, FISIOLOGÍA, PLANTAS (ortiga, plantas medicinales, tabaco).
Clasificación de las enfermedades: 229-240; blanqueo: 239; cabellos de serpiente: 229; carcoma: 239; imimketin: 231; iniaptin: 229; kujamak: 227; pajum: 231, 237; paludismo (o chuchuk): 234, 238, 261; panki: 232, 237, 308; soplido: 230, 231, 313; sunkur: 233, 235, 237, 239, 240, 322, 323, 368, 383; tampunch: 229, 240; tapimiur: 231; ver también CHAMANISMO (hechizo).
Etiologías y terapias: 194, 228-239, 322, 323, 355; a causa de los perros: 83, 85, 89; contagio: 238-240, 319; epidemia: 117, 118, 237-240; remedio (o tsuak): 233-235, 237, 238.
ESPÍRITUS: Iwianch: 97, 119, 149, 171, 207, 258, 311, 314, 315, 320, 322, 355, 357-363, 369, 370, 383; Nikru Iwianch: 220, 320; ver también COSMOLOGÍA, COMUNICACIÓN, MITOLOGÍA, MUERTE.
Espíritus tutelares: 116, 121; Amasank: 114, 145, 149, 319; Jurijiri: 133, 134, 149, 188, 316, 319; Nunkui: 86, 91, 93, 96-98, 100, 104, 121, 186, 222; Shaam: 135, 136, 149, 319; Shakaim: 104, 121, 194; Tsunki: 139, 146, 147, 149, 202, 249, 251, 313-319, 334; ver también *caza* (madres de las presas); *chamanismo* (auxiliares del chamán); *huerto* (magia).
ESTÉTICA: 175; ver también NATURALEZA (estética), ADORNO, PINTURAS FACIALES.

ESTATUS Y CUALIDADES SOCIALES:
Condición femenina: 88, 95, 97, 98, 103, 104; feminidad: 195, 299; ver también PARENTESCO (poligamia).
Comportamientos desviados: 263, 264, 286.
Virilidad: 58, 103, 184, 187, 209, 227, 230, 258, 260, 287, 365; bravura: 71, 167, 173, 176, 279, 280, 287, 303; kakaram: 176, 216, 263, 264, 299, 403; ver también POLÍTICA (gran hombre).
Orfandad: 289.
Prestigio: 177, 179, 180, 216, 287, 348.
ETNOLOGÍA: 17, 24, 32, 148, 237, 387, 389, 390, 393-395, 414, 419, 420, 424; sobre los jíbaros: 26, 28, 410; etnología y literatura: 427-429; posición crítica de la etnología: 395; etnología y psicoanálisis: 122, 123, 340; etnología estructuralista: 118, 123.
Etnología imaginaria: aventura: 17, 428; exotismo: 17, 25-27, 34, 37, 428; mitos occidentales sobre la Amazonia: 15-18.
Método etnológico: comparación: 390; generalización: 388; informante: 47-49, 148, 236, 261, 428; imaginación: 387-390; interpretación: 237, 389; memoria: 387-388; objetivación: 16; reflexividad: 389, 390; relativismo: 192, 393, 394; temporalidad: 389; verdad: 390.
EVANGELIZACIÓN: 346, 351, 423, 424; ver también INTERCAMBIO (comercio de intercambio), POLÍTICA (gran hombre, facción), RELACIONES CON LOS BLANCOS (aculturación, escritura).
Misioneros: 18-20, 26, 28, 47, 63, 64, 77-79, 154, 163, 179, 192, 201-205, 218, 220, 260, 263, 267, 269, 320, 334, 335, 340-351, 357, 358; católicos: 79, 220, 340, 350; dominicos: 18, 19, 22, 320; jesuitas: 28, 410, 411; josefinos: 334; protestantes: 19, 28, 39, 48, 55, 63, 64, 78, 79, 192, 202, 204, 205, 218, 220, 242, 259, 335, 342, 345-348, 350, 351, 361, 404, 424; salesianos: 25, 26, 198, 219, 267, 341, 342, 347, 349, 350, 404, 411, 414.

FIESTA (o namper): 50, 68, 249, 253-256, 257-260; ver también MÚSICA (flauta, nampet, tsayantar), ADORNO, SENTIMIENTOS (seducción), TRABAJO (ipiakratatuin).
Danza: 255-257, 268, 269, 351, 380, 403.
Ebriedad: 253.
FISIOLOGÍA: 230, 231, 355, 357.
Sustancias corporales: 113, 133, 144, 182, 230, 356; saliva: 60, 71, 168, 269, 328; sangre: 93, 99-100, 181; esperma: 276.
Sabores: 114, 331.

GUERRA: 27, 69, 71, 72, 75, 116, 121, 141, 155, 158, 159, 164, 193, 214, 216, 265, 267, 271-273, 276, 277, 282, 284, 285, 297, 298, 306, 339, 377, 382, 419, 420; ver también INTERCAMBIO.
Caza de cabezas: 267, 270-273, 306, 307, 420, 421; rito de tsantsa: 265-273, 306, 307, 384, 406, 407, 421, 426; shiwiar: 153, 220, 221, 264; cabeza reducida (o tsantsa): 384, 406, 407, 421; ver también ALMA, CANIBALISMO, IDENTIDAD, PERSONA, FISIOLOGÍA, RELACIONES INTERÉTNICAS.

Técnicas de guerra: 264, 266; casa fortificada: 213, 216, 217, 263, 277, 278, 282-284, 286, 354; trampas: 277, 320; ver también HÁBITAT, SUEÑO.
Rito de guerra: 372, 373, 376-377, 380-382; anemat: 290, 371, 373, 376, 377, 382, 404, 426; ujaj: 268, 269, 380-384, 406, 426; ver también ALMA (emesak), DISCURSO.
Vendetta: 69, 72, 154, 164, 175-180, 202, 203, 216, 245, 251, 267, 271-273, 276, 285, 309, 342, 347, 351, 353; asesinato: 76, 293, 299, 304, 338; rapto de mujeres: 76, 177, 246, 272, 284; tumash: 154, 173, 213, 218, 244, 246, 261, 272, 275, 277, 288-290, 341, 342, 344, 406; venganza: 27, 70, 72, 95, 119, 120, 154, 160, 164, 217, 246, 262, 272, 287, 289, 343, 346, 370, 377, 378, 379, 406, 419; ver también CHAMANISMO, PARENTESCO (afinidad, consanguinidad), POLÍTICA (gran hombre, facción).

HÁBITAT: 27, 68, 69, 71, 75, 84, 85, 155, 197, 215, 239, 412.
Territorialidad: 127, 155, 215, 216, 286, 303, 350; ver también CAZA (loggia de caza), ECOLOGÍA, POLÍTICA (facción).
HISTORIA: 224, 392, 393; ver también IDENTIDAD, MITOLOGÍA (mito de Ajaimp), TIEMPO Y DURACIÓN.
HUERTO: 39, 82, 91-107, 139, 140, 180, 186, 283, 284, 365.
Magia de los huertos: 91-93, 96-100, 103, 104, 106; rito de plantación: 100; ver también CANIBALISMO, ESPÍRITUS (Nunkui), MAGIA (anent, nantar), MITOLOGÍA (mito de Nunkui), PINTURAS FACIALES, SUEÑO.
Técnicas hortícolas: 93, 94, 283, 284, desbrozado: 93, 94; parcelamiento: 67, 77, 78, 91-93; parásitos: 94; plantación: 91, 92; ver también ALIMENTACIÓN, ECOLOGÍA, PLANTAS, TRABAJO.

IDENTIDAD: ver ALMA, INDIVIDUALISMO, PERSONA.
Identidad étnica: 218, 221, 271, 305, 307, 393; ver también HISTORIA, RELACIONES INTERÉTNICAS.
INMANENCIA: 116, 120, 272; ver también COMUNICACIÓN, COSMOLOGÍA.
INCESTO: ver PARENTESCO.
INDIVIDUALISMO: 143, 279, 280, 287, 303, 346, 392; ver también GUERRA, POLÍTICA, ESTATUS Y CUALIDADES SOCIALES.
INTERCAMBIO: dimensiones políticas del intercambio: 240-243; división regional de los intercambios: 162-164; teoría del cambio: 246, 247; valor del cambio: 81, 82, 88-90, 161, 162, 243, 333; ver también ADORNO (perlas de vidrio, tawasap), ALIMENTACIÓN (sal), CAZA (curare), RELACIONES INTERÉTNICAS, SOCIABILIDAD (amistad ceremonial).
Comercio de intercambio: 21-23, 34, 35, 77, 103, 161, 250-252, 283, 348-349; enganche: 251, 252, 400, 401; regatón: 250-252, 401; deuda: 163, 241, 242, 246, 247, 400, 406; ver también GUERRA (tumash).
Reciprocidad: 80-82.
Trueque: 34, 37, 47, 80-82, 89, 154, 156, 158, 160, 163, 241, 243, 246, 401, 406, 416, 419.

MAGIA: 145, 146; ver también CAZA (magia de caza), CHAMANISMO, HUERTOS (magia de los huertos).
Anent: 86, 87 (definición); 88 (eficacia mágica): 93, 104, 106, 121, 126, 130, 210, 223, 255, 256, 305, 364, 369; de amor: 186, 187, 195-197; de arutam: 300, 301; de chamán: 311, 315, 322, 329; de caza: 131, 135, 136; de guerra: 378, 379; de jardinería: 97-99.
Encantamientos: 91, 223; de caza: 145, 162; de pesca: 91, 93, 99, 100, 121.
Filtros de amor: 38, 184, 256-258, 328, 329.
Piedras mágicas: namur de chamán: 328, 329; namur de caza: 145; nantar: 91, 93, 99, 100, 121.
MEMORIA: ver TIEMPO Y DURACIÓN.
MILITARES: ver RELACIONES CON LOS BLANCOS.
MISIONEROS: ver EVANGELIZACIÓN.
MUERTE: 116, 117, 122, 231, 232, 353, 356, 357; concepción de la muerte: 355; ver también ALMA, CHAMANISMO, ENFERMEDAD, GUERRA, MITOLOGÍA (mito de origen de la muerte), TIEMPO Y DURACIÓN (memoria).
Difuntos: 118-120, 231, 232, 258, 300, 304, 320, 321, 333-335, 354, 355, 358-363, 369-370; ver también ESPÍRITUS (Iwianch).
Duelo: 269, 366, 365, 368, 369.
Escatología: 120, 355-357, 369, 370.
Rito funerario: 263, 264, 337, 365-370; contaminación: 368, 383.
Suicidio: 191, 196, 217, 218, 289, 290.
MÚSICA: 254-256, 310, 351, 394, 401, 417.
Cantos: nampet: 254, 255, 268, 346, 404; ver también MAGIA (anent), GUERRA (ujaj).
Instrumentos: arawir: 206, 402; flauta: 109, 126, 162, 256, 405; tambor: 19, 54, 146, 256, 352, 406; tsayantar: 206, 254, 256, 260, 309, 310, 327, 329, 406; tuntui: 54, 146, 352, 406; ver también CHAMANISMO (cura), FIESTA (danza).
MITOLOGÍA: 34, 75, 116, 221-224, 226, 347, 364, 402, 404, 406, 411, 414, 418; mito y sueño: 122, 123, 318; ver también ESPÍRITUS, HISTORIA, TIEMPO Y DURACIÓN (temporalidad).
Mitos: de Ajaimp: 224-227, 402; de Colibrí: 93, 101; de Iwianch: 358-360; de Nunkui: 96, 97; origen de la desigualdad entre los indios y los blancos: 348, 349; origen de los poderes chamánicos: 317, 318; origen de la muerte definitiva: 337; de las Pléyades: 235, 236; de Sua y de Ipiak: 101, 103.

NATURALEZA: y cultura: 73, 74, 104, 111, 112, 117, 118, 121, 122, 226-228, 364, 379, 391; estética de la naturaleza: 50, 51, 172.
NOMBRE: 270, 356, 357; ver también IDENTIDAD, PERSONA.

OCIO: 140, 141; ver también fiesta, trabajo, sociabilidad.
Juego: 51, 92.

PARENTESCO: 31, 62, 63, 86, 110, 111, 148, 157, 159, 160, 164, 241, 258, 270-272, 287, 288, 294, 301, 303, 309, 338, 350, 384, 400, 405, 412, 416, 427.
Afinidad: 34, 63, 86, 93, 123, 125, 136, 149, 151, 157, 159, 160, 164, 172, 178, 197, 214, 235, 241, 259,

269; 271-273, 276, 286, 287, 306, 349, 399.
Consanguinidad: 63, 157, 159, 286, 306.
Filiación: 301, 306, 356.
Matrimonio: incesto: 90, 214; levirato: 177, 213, 272, 370, 400; poligamia: 189, 198, 347; reglas de matrimonio: 175, 176, 178, 179, 181, 184, 185, 190, 197, 198, 214, 339; tarimiat: 189, 190, 405; waje: 177, 178, 197, 218, 406.
Términos de parentesco: 63, 157, 384; primos cruzados: 178, 401, 412.
PESCA: 35, 85, 92, 112, 118, 127, 139-141, 143, 145, 162, 191, 206, 400, 401, 404, 415; arpón: 85, 112, 141, 142, 240; ver también ANIMALES, ESPÍRITUS (tsunki), MAGIA (encantamientos), PLANTAS (clibadium, lonchocarpus).
PINTURAS FACIALES: 43, 44, 77, 78, 91, 174, 175, 253, 278, 289, 290, 365, 369, 372, 373; ver también PLANTAS (yagua, rucú).
PERSONA: concepciones de la persona: 219, 230-232, 270-273, 299-306, 354-357, 364; aents: 219, 220, 300, 337, 402; destino: 288, 304, 356, 391; ver también alma (arutam), guerra (caza de cabezas), identidad, muerte (escatología), parentesco (filiación).
PIRAGUA: 67, 89, 162, 174, 236, 241-243, 249-251.
PLANTAS:
Especies: achira: 255, 399; aguacate: 92; algodón: 39, 54, 60, 91, 92, 112, 197, 251, 307, 403, 405; ananá: 92; árbol de pan: 144; bambú: 51, 52, 60, 66, 97, 171, 405; banano: 26, 85, 92-94, 104, 106, 140, 181, 209, 260, 290, 310, 368, 369, 377, 399; cacahuete (ver maní): 165, 264, 367; cacao: 92, 128, 180; caimito: 92, 226, 399; calabaza: 37, 46, 50, 53, 67, 80, 100, 104, 114, 166, 174, 210, 253, 288, 333, 367-369, 371; caña de azúcar: 92, 238, 253; capoquero: 92, 127, 174, 211, 253; chirimoyo: 92; chirichiri: 234; clibadium: 92, 142, 400; estramonio: 83, 85, 92, 127, 206, 232, 234, 269, 293, 295, 296, 299, 328, 400; granadilla: 144; guayaba: 91, 92; igname: 91, 92, 59, 94; inga: 92, 144, 400; kapok: 162, 166, 268, 283; lonchocarpus: 140, 141, 142, 400; machap: 126, 404; maíz: 54, 88, 91, 101, 317, 330; mango silvestre: 144; maní: 54, 92, 97, 180, 181; mandioca: 37-39, 43, 44, 46, 48, 50, 53-57, 59, 67, 69-72, 81, 82, 88, 92-100, 104, 106, 107, 112-114, 119, 125, 126, 135, 140, 167, 175, 177, 181, 185, 186, 188, 189, 192, 196, 218, 232, 238, 253, 258, 264, 268, 269, 278, 279, 283, 290, 295, 328-330, 337, 341, 347, 359, 365, 367, 368, 371, 377, 379, 380, 404, 405; marante: 400; ortiga: 229, 234, 337; palmera aguaje (ver palmera toldo): 144, 171, 221, 399, 401, 402; palmera chambira: 141, 144, 284, 400; palmera chonta: 11, 51, 92, 182, 211, 327, 329, 367, 385, 400; palmera kunkuk: 140, 309; palmera llarina: 144, 400, 401; palmera marfil: 251, 400, 401; palmera toldo: 399, 401, 402; papaya: 95, 104; papa dulce: 92, 104, 139, 140; pimienta: 331; piripiri: 146, 234; plátano(ver banano); rucú: 60, 62, 73, 78, 91-93, 100, 101, 103, 112, 121, 167, 174, 181, 197, 278, 341, 365, 401; sunkipi: 217, 405; taro: 59, 97, 295; taun: 141, 406; wayus: 53-55, 57, 93, 101, 110, 146, 209, 216, 222, 283, 289, 407; yagua: 92, 101, 103, 269, 278, 290, 369, 402, 419; yaji: 205; zapote: 92, 144.
Plantas medicinales: 233.
POLÍTICA: 33, 160, 163, 164, 172, 177, 179, 194, 214, 215, 240, 241, 252, 276, 287, 288, 346, 348, 350, 351; ver también GUERRA, HÁBITAT, PARENTESCO, ESTATUS Y CUALIDADES SOCIALES (prestigio).
Autoridad: 16, 17, 22, 23, 30, 66, 98, 177, 180, 186, 188, 189, 250, 267, 286-288, 341, 342, 345, 423.
Facción: 71, 175-180, 277, 285, 286, 294, 309, 339, 343, 354, 403.
Gran hombre (o juunt): 71, 176-180, 216, 268, 285-287, 338, 341, 345, 403, 416.
PRESAGIO: 74, 91, 112, 113, 115, 116, 118, 120, 145, 288, 309, 377; ver también GUERRA, MUERTE, SUEÑO.
PROHIBICIONES ALIMENTARIAS: ver ALIMENTACIÓN.

QUECHUAS: ver RELACIONES INTERÉTNICAS.

RELACIONES HOMBRE-MUJER: ver SOCIABILIDAD.
RELACIONES CON LOS BLANCOS: ver también EVANGELIZACIÓN, INTERCAMBIO (comercio de intercambio).
Aculturación: 259-262, 346, 347, 350, 351; escritura: 345-346.
Colonización: 23, 33, 89, 161; boom del caucho: 252; conflictos teritoriales: 23, 27, 272, 323; explotación petrolera: 13, 48, 294; pueblos de frontera: 13-15, 19-22.
Compadrazgo: 22, 23, 158, 160-162, 252, 259-262, 332, 333.
Exploración de la Alta Amazonia: 28, 30.
Militares: 16, 18, 19, 37, 71, 243, 250, 267, 276, 307, 410.
Representaciones indígenas de los blancos: 78-80, 133, 134, 144, 145, 169, 171, 199, 220, 261, 262, 318-320, 334, 335, 339, 348-350; apach: 44, 220, 289, 333, 364, 402; pishtaco: 144, 401.
RELACIONES INTERÉTNICAS: 160-164, 220; ver también CHAMANISMO, INTERCAMBIO, GUERRA.
Etnias: aguaruna: 24, 272, 305, 306, 399, 402, 414, 417, 421; alamas: 22; antuas: 333, 334; candoshi: 220, 399; canelos: 22-24, 26, 28, 29, 35-39, 89, 250, 252, 399, 410; cocamas: 161, 220, 316, 400; conibo: 316; huambisa: 24, 272, 400; lamistas: 161, 400; mayn: 28, 153, 155, 156, 161, 162, 218, 276, 401; quechuas: 22, 24, 28, 37, 39, 43, 47, 66, 80, 110, 125, 133, 158, 161-163, 165, 184, 210, 218-220, 239, 240, 249-252, 258-260, 262, 294, 316, 323, 327, 333-335, 351, 364, 399-402, 410, 419, 423; shipibo: 316; shuar: 16, 24-28, 48, 54, 63, 64, 86, 89, 106, 111, 153, 161-163, 191, 202, 204, 218-221, 234, 240, 242, 250, 264, 267, 268, 271-273, 276, 280, 282, 305-307, 327, 335, 345, 347, 348, 350, 351, 357, 384, 401, 407, 416, 417, 421, 423, 424, 426; tupí: 159, 416; waorani: 220, 402; zaparos: 220402; ver también shiwiar (GUERRA).
RITOS: ver HUERTO (rito de plantación), GUERRA (rito de guerra, rito de tsantsa), MUERTE (rito fúnebre).

SAL: ver ALIMENTACIÓN.
SENTIMIENTOS:
Amor: 193-195, 256, 257; conyugal: 28, 197, 417; maternal: 121; paternal: 56, 57.
Cólera: 125, 133, 187, 188, 192, 193, 198, 259, 428.
Concupiscencia: 109, 110, 254.
Duplicidad: 245, 260.
Celos: 70, 81, 87, 91, 104, 106, 117, 135, 184, 194, 216, 217, 260, 276, 284, 415.
Miedo: 116, 119, 146, 147, 185, 203, 218, 261, 277, 317, 342, 349, 354, 359, 366, 377, 385.
Pena: 18, 29, 46, 77, 103, 196, 293, 297, 365, 366, 377.
Piedad: 144, 187, 302, 321, 365, 379.
Seducción: 112, 256, 258, 310, 319, 321.
SEXUALIDAD: 78, 79, 101-104, 111, 112, 114, 116, 117, 121, 122, 133, 139, 145, 146, 158, 159, 164, 165, 181, 183-185, 189, 190, 194, 227, 229, 230, 249, 250, 283, 284, 295, 296, 330, 331, 355, 378, 383; ver también PERSONA (procreación), PARENTESCO (incesto).
Adulterio: 188-192, 198, 256, 289, 328, 329.
Homosexualidad: 184.
SHUAR: ver relaciones INTERÉTNICAS.
SOCIABILIDAD: ver también ALIMENTACIÓN modales de la mesa (chicha de mandioca, wayus), fiesta, parentesco (poligamia).
Amistad ceremonial: 157-160, 164, 416; amik: 147, 156, 157, 160-166, 169, 172, 174-176, 180, 182, 183, 204, 213, 214, 221, 238, 240-243, 245, 249, 262, 309, 333, 338, 350, 402, 416; yanas: 157, 160, 166, 169, 407; ver también CHAMANISMO, INTERCAMBIO, GUERRA, POLÍTICA.
Actitudes y conductas: entre yerno y suegro: 119, 139, 149, 164-166, 175, 177-179, 183, 187, 209, 297, 316, 333; entre hombre y mujer: 44-46, 53, 54, 77, 90, 101-103, 112, 113, 169, 170, 181, 184-186; entre marido y esposa: 69, 70, 149, 184, 186-189, 193, 294, 295, 299.
Diversión: 140, 202, 262.
Promiscuidad: 68, 213, 214, 284.
Violencias: de los maridos sobre sus esposas: 187, 191-194, 217, 218, 288, 289; pugilato: 125, 126, 258, 259.
Visitas: 22, 48, 52, 62, 63, 71, 120, 141, 153, 158, 164, 172, 173, 182, 197, 239, 241, 253, 278, 283, 296, 366.
SUEÑO: 51, 52, 73, 91, 94, 104, 109, 111-126, 145-147, 209, 219, 223, 231, 280, 288, 299, 318, 333, 353, 363, 364, 369, 383, 403, 404, 414, 415; ver también MITOLOGÍA, PRESAGIO.
Tipos de sueño: karampar: 403; kuntuknar: 111-118, 120-122, 125, 126, 130, 145, 404; mesekrampar: 116, 118, 120-122, 369, 404.
SUSTANCIAS CORPORALES: ver FISIOLOGÍA.
SUICIDIO: ver MUERTE.

TÉCNICAS: 140-142, 163; alfarería: 54, 88, 161, 175, 184, 195, 236, 240, 284, 299; cestería: 139, 140; ver también ARMAS, CASA, CAZA, HUERTO, PESCA, PIRAGUA.
TIEMPO Y DURACIÓN: ver también ALMA (arutam), ASTRONOMÍA, CLIMA, ECOLOGÍA, HISTORIA, PARENTESCO (filiación), PERSONA (destino).

Calendario estacional: 235, 236.
Memoria: 304, 305, 370; ver también MUERTE (escatología, rito funerario).
Temporalidad: 73, 76, 97, 98, 221-227, 228, 304, 305, 348-350, 369, 370, 384; crepúsculo: 51, 196.
TRANCE ALUCINATORIO: 85, 104, 205, 207, 239, 293, 295, 309, 310, 326, 336, 364, 402, 417, 423; ver también ALMA (arutam), CHAMANISMO.
Drogas alucinógenas: 204-208, 293-295, 298; ver también PLANTAS (estramonio), CHAMANISMO (natem).
Visiones: 112, 118, 126, 127, 147, 207, 219, 223, 291, 297, 363; ver también COMUNICACIÓN, CONOCIMIENTO
TRABAJO:
División del trabajo: 64-66, 68, 91, 92, 112, 113, 131, 141, 142; ver también CASA, CAZA, EDUCACIÓN, HUERTO, PESCA, PIRAGUA, TÉCNICAS.
Trabajo colectivo: 67, 68, 249, 403; ipiakratatuin: 67, 249, 403; ver también FIESTA.
TRUEQUE: ver INTERCAMBIO.

VENDETTA: ver GUERRA.
VESTIMENTA: 38, 43, 183, 204, 205, 365.
VISITAS: ver SOCIABILIDAD.

ÍNDICE

Prólogo 13

Primera parte
ADAPTARSE A LA SELVA

I. Aprendizajes 43
II. Temprano en la mañana 53
III. Rumores pueblerinos 61
IV. Calma 73
V. Tráficos 77
VI. La magia de los huertos 91
VII. Sueños 109
VIII. Cacería 125
IX. El espejo de las aguas 139

Segunda parte
HISTORIAS DE AFINIDAD

X. Amistades selectivas 153
XI. Visita a la gente del río 167
XII. El amor en plural 183
XIII. Imágenes del afuera, imágenes del adentro 201
XIV. Camino hacia el bajo 209
XV. A cada cual lo que se debe 229
XVI. Fiesta de bebida 249
XVII. El arte de adaptar a los enemigos 261
XVIII. Escenas en una casa de guerra 275

Tercera parte
VISIONES

XIX. Senderos de la revelación 293
XX. El canto del chamán 309
XXI. Artesanos de lo imaginario 327
XXII. Palabras del evangelio 341
XXIII. Muertos y vivos 353
XXIV. Desenlace 371

Epílogo 387

Ortografía 397
Glosarios 399
Ensayo bibliográfico 409
Post-scriptum. Las escrituras de la etnología 427
Índice de personas 431
Índice de lugares 435
Índice de temas 437

Esta edición de *Las lasnzas del crepúsculo*, de Philippe Descola,
se terminó de imprimir en el mes de febrero de 2005
en Grafinor, Lamadrid 1576,
Villa Ballester, Buenos Aires, Argentina.